الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر –باتنة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية
قسم العلوم الإسلامية

نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحث العلمي
والعلاقات الخارجية

حقوق المرأة في ضوء مقاصد الشريعة

بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الفقه وأصوله

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د/ نجيب بوحنيك	أستاذ التعليم العالي	الحاج لخضر –باتنة	رئيسا
أ.د/ رابح زرواتي	أستاذ التعليم العالي	الحاج لخضر –باتنة	مشرفا ومقررا
د. عبد المجيد بوكركب	أستاذ محاضر أ	الحاج لخضر –باتنة	عضوا
د. نوارة دري	أستاذ محاضر أ	الحاج لخضر –باتنة	عضوا

إعداد الطالبة:
غالية مخناش

إشراف الأستاذ:
د/ رابح زرواتي

السنة الجامعية: 1435—1436هـ/ 2014- 2015م


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى من غمرتني بعطفها و وسعتني بحنانها و رعايتها.

وإلى من شملني بحرصه و توجيهه.

إلى والدي الكريمين حفظهما الله.

إلى جدي و جدتاي حفظهم الله.

إلى أخواتي: سهيلة، ومباركة وسميرة.

إلى أخوي: إسماعيل وأكرم.

إلى أولاد أختاي: سندس و محمد أنس وزينب.

إلى أعمامي و أخوالي و زوجاتهم و أولادهم.

إلى عماتي و خالتي و أزواجهن و أولادهن.

إلى صفاء الفلسطينية التي نفتقدها كثيرا.

أهدي هذا العمل المتواضع

شكر و تقدير

إن الحمد كله و الشكر كله لله عز وجل، أحمده على نعمه التي تترى و أشكره على ما أسدى ووفقني لإتمام هذا البحث.

و لا يسعني بعد حمده تعالى و شكره إلا أن أسجل بالغ شكري و عظيم امتناني لأستاذي الفاضل الدكتور رابح زرواتي، لما غمرني به من اهتمام و مساعدة، فهو الذي تكرم علي بقبوله الإشراف على هذا البحث، وحباني بتوجيهاته العلمية الدقيقة، ولم يضن علي بعلمه و وقته و جهده فجزاه الله على ما كل قدّم خيرا.

كما أتوجه بالشكر الجزيل الشيخ المقرئ الدكتور : عبد الرحمن معاشي الذي خصّني بالعون والمساعدة.

وللأخت صليحة عيساوي، وأختاي سميرة و مباركة اللائي كنّ لي بمثابة عيناي التي حرمت منهما.

فجزاهم الله جميعا عني كل خير.

ويسعني أن أشكر أيضا كل أساتذتي وشيوخي في مراحل دراستي وإلى كل من علمني أو أسمعني حرفا فصرت له به عبدا.

كما أتوجه بالشكر لأساتذتي أعضاء لجنة المناقشة الذين تحملوا جهدا مشكورا بقراءة هذا البحث وإبداء آرائهم وملاحظاتهم القيمة.

وأخص بالشكر كلا من: الدكتور الفاضل رشيد درغال والدكتور عمر حيدوسي، وكل من ساعدني من قريب أو بعيد بالكثير أو القليل ماديا أو معنويا؛ إدارة وأساتذة وأعوانا.



الحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على المبعوث رحمة للعالمين، أما بعد:

أولا: أهمية الموضوع

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان، فجعل منه الذكر والأنثى، وسوى بينهما فلم يفضل أحدهما على الآخر إلا بما تقتضيه الجبلة الخلقية، أو ما يطلق عليه بالفروقات الفيسيولوجية بين الجنسين، أما من حيث التكليف ومن حيث الكرامة ومن حيث الأهلية، فلا فرق بينهما، والأدلة على ذلك كثيرة، سواء من كتاب الله تعالى؛ حيث قال: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾الأحزاب: ٣٥؛ فهذه الآية واضحة الدلالة على المساواة بين الرجال والنساء، وقال تعالى أيضا: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[الإسراء: ٧٠].

فهذه الآية تدل أيضا على أن الله عز وجل كرم بني آدم، ذكره وأنثاه، عربيه وأعجميه ولا فضل لأحد على الآخر إلا بالتقوى.

وقد جاء هذا البحث كمحاولة لبيان مدى عدل الشريعة الإسلامية التي جعلها الله سبحانه وتعالى ختاماً للشرائع، والتي جاءت لتعيد الموازين إلى أصلها، بعد أن حرفتها الطبائع البشرية وتتالت الحضارات تباعا مقصرة في حق المرأة، معتبرة إياها متعا وسلعة، بل فيهم من شك في كونها ذات روح أو لا، ومنهم من سواها بالحيوانات، فجاءت هذه الشريعة الغراء لتعيد للمرأة مكانتها الحقيقية، ولتبين أن الله سبحانه وتعالى ما فرق بين الرجل والمرأة، لا في

التشريف ولا في التكليف، فجعل كلا منهما مسؤولا فيما تسمح له قدرته به، و لم يكلف نفسا إلا وسعها، وكما أعطت الشريعة للرجل حقوقا أعطت للمرأة، بل إن لها من الحقوق ما لا نجده للرجل وأوكلت إلى كليهما واجبات، فيحاسبون على فعلها وتركها سيان.

وأيضا مما يحاول هذا البحث بيانه، هو أن للمرأة حقوقا للشرع فيها مقصد، وهو إعطاؤها حريتها ونفي العبودية عنها، سوى عبوديتها لربها سبحانه وتعالى، فالشريعة الإسلامية جاءت أساسا لدفع المفاسد وجلب المصالح للناس جميعا، وسيتضح من خلال البحث أن الفقهاء قد يختلفون في تخريج وترجيح بعض الآراء، لكن المقاصد تأتي في نهاية الأمر لتجعل مصلحة المرأة الدينية والدنيوية والأخروية فوق كل اعتبار، دون معارضة للأدلة الشرعية، ولا للفطرة السوية التي فطر الله الناس عليها.

ثانيا: الإشكالية

يطرح الموضوع إشكالا مفاده:

ما مدى تأثير مقاصد الشريعة في التكفل بحقوق المرأة؟ وكيف؟

يندرج تحت هذا التساؤل عدة تساؤلات فرعية، منها:

ما مفهوم حقوق المرأة وما علاقتها بمقاصد الشريعة؟

كيف تؤثر مقاصد الشريعة في حقوق المرأة؟ وما خلاصة هذا التأثير؟

أو بعبارة أخرى:

ما هي مظاهر اعتبار المقاصد الشرعية في حقوق المرأة؟ شخصية كانت أو سياسية أو اجتماعية؟

ثالثا: أسباب اختيار الموضوع

لعل من أهم الأسباب التي جعلتني أختار هذا الموضوع ما يأتي:

1- اهتمامي بالدراسات الشرعية عموما والمقاصدية منها على وجه الخصوص وولعي بها، جعلني أنزع لدراسة ومتابعة مثل هذه المواضيع.

2- الحملة الشرسة التي تشن في وقتنا الحالي على الإسلام، سواء من الغرب أو من المستغربين من دعاة التسوية والمساواة بين الرجل والمرأة، غير آبهين في ذلك بأن الله تعالى قد سوى بينهما، بل إننا نرى في زمننا هذا دعاوى مغرضة تدعي أن الإسلام حرم المرأة كثيرا من حقوقها، وأن الحضارة الغربية هي التي أعادت للمرأة مجدها وكرامتها بل وإنسانيتها.

رابعا: أهداف الدراسة

أصبو من خلال هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1- محاولة إضافة لبنة أخرى في صرح البحث المقاصدي التطبيقي.

2- محاولة الكشف عن موضوع حقوق الإنسان عموما وحقوق المرأة على وجه الخصوص –وهو موضوع الساعة- وبيان سماحة الشريعة الإسلامية واتساع مساحتها لاستيعاب مثل هذه المواضيع والاعتناء بها.

3- إلجام بعض الأفواه المتشدِّقة والمنادية بحقوق المرأة والتي لا تسلم من النوايا السيئة.

4- إثبات قصد الشارع من التكليف التيسير والرحمة ولا يقصد بالتكليف المشقة والإعنات، وأنه قاصد إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

5- إظهار نوط الأحكام الشرعية بعللها ومعانيها، وإبراز أهمية المقاصد الشرعية في تعيين حقوق المرأة في شتى المجالات ومختلف الميادين وأثرها في الترجيح، من خلال بعض النماذج التطبيقية.

خامسا: الدراسات السابقة وجديد الدراسة

لا أدعي أن هذا الموضوع لم يسبقني أحد إلى طرحه، بل على خلاف ذلك فإنه قد دُرس كثيرا حتى دَرس، وقد جاءت دراسات مختلفة تبين حقوق المرأة وواجباتها، وهذه الكتب أكثر من أن تعدَّ، وإني لم أطلع عليها جميعا، غير أني اطلعت على كثير منها، سيما ما ألف في القرن العشرين الميلادي من دراسات وكتابات مستقلة تتناول حقوق المرأة أكتفي بذكر شيء منها:

- الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، عبد الحميد الشورابي، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ط، د.ت.
- حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وأصالة التشريع الإسلامي: دراسة مقارنة، منال محمود المشني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 1432هـ-2011م.
- حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، نوال بنت عبد العزيز العيد، د. دار الطبع ومكانها، ط1، 1427هـ- 2006م.
- حقوق وواجبات المرأة في الإسلام، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1425هـ- 2004م.
- المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، مجيد محمود أبو حجير، مكتبة الرشد، الرياض، 1414هـ- 1994م.

وقد استفدت من هذه الدراسات كثيرا، خصوصاً دراسة الباحثة: نوال بنت عبد العزيز العيد.

ومن هذه الدراسات ما جمع الحقوق كلها، ومنهم من أفرد بعض الحقوق؛ كحق العمل، وخروج المرأة، وحجاب المرأة وغيرها.

أما الإضافة التي أزعم أنَّ البحث قد جاء بها فتتمثل في محاولة دراسة هذه الحقوق من منظور مقاصدي تطبيقي؛ أي أنني أقوم بدراسة كل مسألة دراسة فقهية تأصيلية، ثم أعقبها بتطبيق مقاصدي؛ وذلك من خلال استنباط المظاهر والآثار المقاصدية في تلك الحقوق محلِّ الدراسة.

وقد أسعفني في شيء من ذلك مقال بعنوان: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة لأحمد الريسوني، تقديم: عمر عبيد حسنه، سلسلة كتاب الأمة، ع 87 ، محرم 1423هـ - السنة الثانية والعشرون، قلت أسعفني وشجَّعني على خوض غمار هذا البحث، عدا هذه الدراسة لم أقف – فيما اطلعت– على بحث مماثل .

سابعا: المنهج المتبع

لقد امتزجت في البحث أسس وقواعد مختلفة؛ ذلك أن مثل هذه الدراسات تتطلب ذلك، فاعتمدت على:

1- الاستقراء والتحليل:

وذلك باستقراء النصوص الشرعية ونصوص الفقهاء وآرائهم وتتبعها في المسائل محل الدراسة وتحليلها للوصول إلى النتائج المطلوبة.

2- المقارنة:

وقد هيمن هذا المنهج على البحث؛ وذلك من خلال المقارنة بين آراء الفقهاء وأدلتهم في المسائل المدروسة، تمهيداً للترجيح بينها واستعمال المقاصد الشرعية فيها وبيان تأثيرها في الحكم الراجح.

3- التاريخ:

عدت إلى هذه القاعدة المنهجية عرَضاً، وذلك أثناء التعرض لتاريخ الحضارات والأديان القديمة والكشف عن حال المرأة إبانها.

ثامنا: الصعوبات التي واجهت البحث

لا يخلو بحث من صعوبات وعوائق، وهذا أمر لا يختلف فيه اثنان، ولله در القائل:

لا تحسب المجد تمرا أنت آكله   لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا

وإن من الصعوبات التي واجهتني في إعداد هذا البحث:

1- الإعاقة البصرية التي ابتلاني الله تعالى بها، وأنا له عليها صابرة شاكرة لا أشكوه إلى الناس؛ فقد كفَّ بصري وأسأله تعالى ألا يكفَّ بصيرتي، هذه الإعاقة كانت أكبر عائق وحائل أمام شغفي الكبير بالعلم والقراءة عموما وبالبحث على وجه الخصوص؛ إذ ليس يتاح لي كغيري أن أتناول كتابا فأقرأه بمفردي أو أن أزور مكتبة فأسرح في رياضها إلا برفقة تشيِّعني وتقرأ لي، وتتحملني وتصبر عليَّ، مع قلَّة الرَّفيق في هذا الزمان وكثرة الشواغل لدى الناس والحمد لله على نعمة الإسلام.

2- استصعبت التعامل مع الموضوع من الناحية المنهجية؛ وذلك لأنَّ هذه المحاولة تمثل باكورة أعمالي العلمية، ولم يسبق لي التعامل مع المصادر والمراجع بتلك الوفرة والكثرة، وكذا التعامل مع النصوص والأدلة تحليلا وتعليلا وتنزيلا وترجيحاً؛ كل ذلك وغيره تزامن مع مُزجى البضاعة وقصور المنهجية أفضى إلى بعض الإخلال وابتعد عن الإتمام.

3- لاقيت بعض الصعوبات أثناء الترجيح بين الآراء الفقهية، وهذا كما لا يخفى يحتاج إلى ملكة فقهية وسعة اطلاع وإلمام بالمادة إلماما موسَّعاً، وهذا ما يعوزه الباحث في هذا المستوى وبمن تحيط به تلك الظروف السابقة.

غير أن هذا لم يثن عزيمتي؛ فقد اقتحمت ما تستصعبه الأبصار وتستصغره عيون البصائر، وحاولت جهدي أن أحيط بالموضوع من بعض زواياه المختلفة.

تاسعا: المسلك المعتمد في إعداد البحث

1- سلكت في هذه الدراسة مسلكا فقهيا مقارنا ثم أتبعته باستعمال المقاصد وتطبيقها؛ وهذا المسلك قد فرضته علي الدراسة، لأنه لا يمكن استعمال المقاصد في المسائل محلّ الخلاف بين الفقهاء إلا بعد بيان أدلتهم ومناقشتها، ولأنه قد تقرر لدى علماء المقاصد أنَّ تصور مصلحة حقيقية معتبرة تعارضها النصوص قطعية وإن أمكن عقلا فإنه يمتنع واقعا، أما التعارض بين مصلحة حقيقية ونص محتمل للتأويل، فهذا قد وقع ويقع، وهنا يجب تأويل النص ليتفق مع المصلحة المعتبرة شرعاً، ولا يمكن استعمال المقاصد وبيان أثرها والحال هذه إلا بإيراد هذه الأدلة وأقوال الفقهاء فيها.

2- جعلت البحث في فصول ومباحث، وجعلت لكل فصل ومبحث توطئة عامة.

3- اعتمدت في كتابة الآيات القرآنية قراءة عاصم برواية حفص، بواسطة مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي، وجعلتها بين قوسين مزخرفين ورتبتها حسب السور.

4- قمت بتخريج جميع الأحاديث النبوية والآثار وعزوتها إلى مظانها في كتب السنن والآثار والتخريج، وجعلت الأحاديث بين قوسين كبيرين والآثار بين شولتين.

5- ترجمت لأغلب الأعلام الذين ورد ذكرهم في البحث، عدا كبار الصحابة وأعيانهم المعروفين؛ كأبي بكر، وعمر، وعلي، وابن مسعود وغيرهم، وأصحاب الكتب من المؤلفين غير المغمورين.

4- اعتمدت في ترتيب بقية الفهارس الترتيب الأبجدي.

عاشراً: خطة البحث

لقد بذلت جهدي للم شتات الموضوع، فالتأم في الخطة المنهجية الآتية:

جعلت البحث في بحث تمهيدي وفصلين للدراسة، سبق كل ذلك مقدِّمة وأعقبته بخاتمة.

جاء المبحث التمهيدي مدخلا مفاهيميا وتاريخيا في حقوق المرأة. أعقب هذا التمهيد فصْلاَ الدراسة؛ تناول الفصل الأول مقاصد الشريعة وصلتها بحقوق المرأة، وقد اشتمل على ثلاثة مباحث كما يأتي.

تناول الأول مفهوم مقاصد الشريعة وأهميتها في مطلبين، تلاَ هذا المبحث مبحث ثانٍ بيَّن أقسام المقاصد في مطالب ثلاثة وأما البحث الثالث فقد كشف عن صلة مقاصد الشريعة بالحقوق والقصد في استعمالها؛ وذلك في مطلبين كذلك.

وأما الفصل الثاني من الدراسة فقد عملت فيه على الكشف عن أثر مقاصد الشريعة في حقوق المرأة، تمَّ ذلك في مبحثين، وبيان ذلك كالآتي. أثار المبحث الأول مسائل مختلفة في الحقوق الشخصية للمرأة ومدى تأثير المقاصد في تعيينها واعتبارها، وقد التأم ذلك في خمسة مطالب. وأما المبحث الثاني فقد وُسِم بأثر مقاصد الشريعة في الحقوق السياسية والاجتماعية للمرأة، وقد انتظم في ستة مطالب.

أنهيت البحث بخاتمة تتضمن أهم النتائج المتوصل إليها، مع مجموعة من التوصيات والمقترحات، كما ألحقت الدراسة بمجموعة من الفهارس الفنية.

هذا، وأسأل الله التوفيق والسداد في الأولى والأخرى وصلى الله وسلم على المبعوث رحمة للعالمين محمد رسول الله وعلى آله وصحبه والتابعين إلى يوم الدين.

وأسأل الله في الختام أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم والله العاصم وهو يهدي السبيل.

مبحث تمهيدي

مدخل مفاهيمي وتاريخي إلى حقوق المرأة

توطئة:

تعتبر مسألة حقوق الأفراد وحرياتهم من المسائل المهمة والخطيرة في آن معا؛ إذ لا يتصور أن يحيى الفرد، ذكرا كان أو أنثى في هذه الحياة هضيم الحقوق متروع الحريات إلا في مجتمع تسوده الفوضى وكلُّ عوامل الفساد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي. وقد تعاطت البشرية مع هذه مسألة حقوق الأفراد عموما وحقوق المرأة على وجه الخصوص، وتباينت مواقفها إزاءها سلبا وإيجابا، حفظا وتضييعا عبر التاريخ.

وهذا المبحث الذي بين أيدينا يحاول أن يعرض للمسألة؛ من خلال التأسيس لهذا المفهوم، وبيان حقوق المرأة التاريخ قبل الإسلام وبعده وموقفها؛ وذلك في ثلاثة مطالب كما يأتي:

المطلب الأول: مفهوم الحق

المطلب الثاني: حقوق المرأة في الحضارات القديمة والأديان السماوية

المطلب الثالث: حقوق المرأة قبل الإسلام وبعده

المطلب الأول: مفهوم الحق

يعتبر مصطلح "الحق" من أهم المصطلحات التي يجري دورانها على الألسن بكثرة، وقد ورد في القرآن والسنة وأقوال الفقهاء، كما أن للحق أنواعا وأقساما مختلفة.

فما معنى الحق في اللغة والاصطلاح؟ وما هي أنواعه؟ هذا ما سيجيبنا عنه هذا المطلب.

الفرع الأول: تعريف الحق

أولا: الحق في اللغة

إذا رجعنا إلى المعاجم وكتب اللغة فإننا نجد هذا المصطلح ورد بعدة معان، منها:

1- الحقيقة العليا والمطلقة في الكون:

وهي الخالق جل وعلا، كما ورد في الآية المباركة: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ [المؤمنون: ٧١]؛ فتعبير "الحق" هنا اسم من أسماء الله تعالى أو صفاته.

2- الثبوت والوجوب:

جاء في لسان العرب: "حق الأمرَ، ويُحقُّ حقًّا، صار حقا وثبت"[1].

وجاء في القاموس المحيط: أن معنى حق الأمر: وجب ووقع بلا شك[2].

3- المال والملك:

---

[1] لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت، ط1، د.ت، مادة (حقق)، 1/ 680، و تاج العروس، محمد مرتضى الزبيدي، دار صادر، بيروت –لبنان، د.ط، د.ت، مادة (حقق)، 6/ 315- 316.

[2] القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط8، 1426 هـ - 2005 م، 874/1.

جاء في القاموس: أن الحق يطلق على المال والملك والموجود الثابت[1].

وقال الكفوي: "الحق: حق الشيء وجب وثبت، وحققت الشيء: أثبته، وتحققته: تيقنته وجعلته ثبتا لازما، وثوب محقق أي محكم النسيج، وهو أحق بماله: أي لا حق لغيره فيه، بل هو مختص به بغير شريك. وحق الله: امتثال أمره وابتغاء مرضاته، وحق الإنسان: كونه نافعا ورافعا للضر عنه"[2].

4– خلاف الباطل ونقيضه:

جاء في كتاب الصحاح: "الحق: خلاف الباطل، والحق واحد الحقوق، والحقة أخص منه؛ يقال: هذه حقتي أي حقي"[3].

5– معاني مختلفة: كالإسلام، والعدل، والصدق والموت[4].

هذه أهم المعاني اللغوية التي يدور عليها مصطلح "حق"، وقد جاء في الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بمعاني مختلفة تعود في أغلبها إلى المعاني السابقة.

ثانيا: الحق في الاصطلاح

إذا رجعنا إلى اصطلاح الفقهاء فإننا نجدهم يستعملون "الحق" بدلالات ومعاني مختلفة تنتظم تحت معنى عام يجمعها الثبوت الشرعي.

---

[1] المصدر السابق، 1/ 874.

[2] الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى أبو البقاء الحسيني الكفوي، مؤسسة الرسالة –بيروت، ط2، 1413هـ– 1993م، ص390- 391.

[3] مختار الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري الرازي، ت: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة، 1415هـ–1995م، 1 مادة (حقق)، / 167.

[4] انظر: لسان العرب، 10/ 49 وما بعدها، والقاموس المحيط، 1/ 874.

يقول علي الخفيف: "ومعناه –أي الحق– في اللغة الأمر الثابت الموجود، وعلى أساسه استعمله الفقهاء فأطلقوه على كل ما هو ثابت ثبوتا شرعيا، أي بحكم الشارع وإقراره، وكان له بسبب ذلك حمايته"[1].

هذا، وقد جاء تعريفه عند بعض الفقهاء المتقدمين والمعاصرين.

1– تعريفات المتقدمين:

اشتملت أقوال الفقهاء وتعبيراتهم على كلمة "الحق" في كثير من المحالِّ، واصطلح بعضهم على التعريف به، من ذلك:

- تعريف القرافي: "حق الله تعالى أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه"[2].

- وعرفه اللكنوي بقوله: "هو الحكم الثابت شرعا"[3].

- كما عرفه ابن نجيم الحنفي بأن: "الحق ما استحقه الرجل"[4].

لكن هذه التعاريف وغيرها لم تسلم من النقد والاستدراك.

2– تعريفات المعاصرين: ومنها:

أ– تعريف الزرقا:

[1] الملكية في الشريعة الإسلامية، علي الخفيف، معهد البحوث والدراسات العربية، د.ط، 1996م، 1/ 5-6.

[2] أنوار البروق في أنواء الفروق المسمى بكتاب الفروق، شهاب الدين أحمد بن إدريس أبو العباس المالكي الشهير بالقرافي، عالم الكتب، بيروت –لبنان، د.ط، د.ت، 1/ 140- 142.

[3] قمر الأقمار على نور الأنوار شرح المنار، محمد بن عبد الحليم اللكنوي، مراجعة: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت، 2/ 35.

[4] البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم الحنفي، ت: أحمد عزو عناية الدمشقي، دار احياء التراث العربي، ط1، 1422هـ- 2002م ، 6/ 201.

قال: "ولم أر للحق بمفهومه العام تعريفا صحيحا جامعا لأنواعه كلها لدى فقهاء الشريعة أو القانون"، ثم قال: "ويمكننا تعريفه كما يلي: الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفا"[1].

ويتوافق هذا التعريف مع تعاريف فقهاء القانون وغيرهم من كونه: اختصاصاً يثبت لفرد أو جماعة بشيء يقرُّ به الشرع أو المجتمع أو القانون أو العرف، ويمنحهم حق المطالبة به والانتفاع منه دون تدخل الآخرين أو مزاحمتهم فيه، ويظهر هذا المعنى في عبارات مثل قولهم: "لديك حق، أطالب بالحق في كذا، وهذا حقي وهكذا"؛ والتي تشير إلى ملكية امتياز أو اختصاص بشيء.

ب- تعريف فتحي الدريني:

عُرف الحق كما يلي: "الحق اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيء أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقا لمصلحة معينة"[2].

وهذا التعريف هو الراجح؛ وذلك لمزاياه الكثيرة والتي منها:

- أن الحق وسيلة إلى المصلحة وليس غايتَها.

- اشتمل التعريف على جميع الحقوق؛ حقوق الله تعالى، وحقوق الأشخاص الطبيعية والاعتبارية بنوعيه العينية والشخصية.

- يبين مدى استعمال الحق بما ألقى عليه قيد: "تحقيقا لمصلحة معينة"؛ وفيه تعليل لتقرير الشارع الاختصاص ولوازمه، وبهذا القيد يخرج التصرف المطلق الذي ينحرف بالحق من غايته المرسومة شرعا.

---

[1] المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق -سوريا، ط1، 1420هـ- 1999م، ص17 وما بعدها.

[2] الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1404- 1984م، ص195.

– استبعد المصلحة والإرادة من تعريف الحق؛ لأن الأولى غاية الحق والثانية شرط لمباشرته واستعماله.

– شمل التعريف جميع الحقوق؛ سواء التي تعود فيها المصلحة إلى صاحب الحق أو التي لا تعود إليه وإنما تعود إلى الغير والمجتمع.

– لم يجعل الحماية الشرعية للحق عنصرا فيه، إنما الحماية من مستلزمات وجود الحق.

الفرع الثاني: أنواع الحقوق

أولا: أنواع الحقوق عند فقهاء الشريعة

اهتم الفقهاء بدارسة الحقوق من الناحية التفصيلية، فعنوا بدراسة آحاد الحقوق في جميع معاملات الإنسان وتصرفاته، وبينوا أحكامها، لذلك انتشرت أحكام حقوق الإنسان وواجباته في كتب الفقه المختلفة، حيث بينوا بالتفصيل: الحقوق التي تثبت للأفراد والجماعة والدولة تجاه مختلف العلاقات التي تقوم في المجتمع الإنساني.

أمّا الأصوليون: فإنهم عندما تعرضوا لدراسة الحق ركزوا اهتمامهم على أقسام الحق باعتبار مستحقه: (الله أو العبد)، وعلى أهلية وجوب الحق وأدائه، فلم يهتموا بصياغة نظرية للحق شاملة يتحدثون فيها عن كل ما يتعلق به.

يقول الأستاذ الشيخ أحمد أبو سنة: "لكن علماء الأصول حين وضعوا الأصل لهذه النظرية لم يكملوا مباحثها، ولم يبرزوا معالمها، مع أنها القاعدة الكبرى لعلم الفقه التي يتفرع عنها جميع نظرياته وأحكامه"[1].

وفرق الأصوليون والفقهاء بين نوعين من أنواع الحق، وهما: حق الله وحق العبد وبينوا: أن معيار التفريق بينهما هو: أن حق العبد عبارة عما يسقط بإسقاط العبد؛ كضمان المتلفات. وحق الله ما لا يسقط بإسقاط العبد: كالصلاة والصوم.

---

[1] النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية، أحمد فهمي أبو سنة، دار التأليف، مصر، 1387هـ، 1967م، ص49.

قال ابن القيم: "والحقوق نوعان: حق الله وحق الآدمي، فحق الله لا مدخل للصلح فيه: كالحدود والزكوات والكفارات ونحوها. وأما حقوق الآدميين: فهي التي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها"[1].

وعرفوا حق الله بأنه: ما يتعلق به النفع العام للعباد، ولا يختص بأحد؛ كحرمة الزنا، فإنه يتعلق به عموم النفع، من سلامة الأنساب، وصيانة الأولاد، وإنما نسب إلى الله تعظيماً لأمره؛ لخطورته وشمول نفعه. فليس المراد أن الله تعالى يختص به وحده من بين سائر الحقوق، أو أنه سبحانه ينتفع به، فحقوق الله وحقوق العباد أحكام له سبحانه، وهو متعال عن النفع والضرر.

وعرفوا حق العبد أنه: ما يتعلق به مصلحة خاصة له: كحرمة مال الغير[2].

وقد بين الفقهاء في تطبيقهم لهذا التقسيم على التكاليف الشرعية أنها تقسم إلى أربعة أقسام:

1 ــ التكاليف التي هي حق خالص لله تعالى: كالإيمان وتحريم الكفر.

2 ــ التكاليف التي هي حق خالص للعباد: كالديون والأثمان.

3 ــ التكاليف التي يجتمع فيها الحقان، ويكون فيها حق الله غالباً.

4 ــ التكاليف التي يجتمع فيها الحقان، ويكون فيها حق العبد غالباً.

وقد يختلف الفقهاء في تغليب أيِّ الحقين كما في حدِّ القذف؛ فمن غلب حق الله لم يسقطه بإسقاط المقذوف، ومن غلَّب حق العبد أسقطه بإسقاط المقذوف، ومما اجتمع فيه الحقان وحق العبد فيه غالب بالاتفاق كالقصاص[3].

---

[1] إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1388هـ، د.ط، 1968م، 1/ 120.

[2] انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد الفاروقي التهانوي، ت: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون –بيروت، ط1،1996م، 683/1، و قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام أبو محمد السلمي، ت: محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت –لبنان، د.ط، د.ت، ص55 وما بعدها، والنظريات العامة في المعاملات، أحمد فهمي أبو سنة، ص56 ــ 66.

[3] المراجع نفسها.

وعرف القرافي حق الله: بأنه أمره ونهيه، وحق العبد: بأنه مصالحه، بعد أن بين أن التكاليف على ثلاثة أقسام: حق الله تعالى فقط، وحق العباد فقط، وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله أم حق العباد؟

ثم قال: "ونعني بحق العبد المحض: أنه لو أسقطه لسقط. وإلا فما من حق للعبد إلاّ وفيه حق لله تعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه، فيوجد حق الله دون حق العبد، ولا يوجد حق العبد إلاّ وفيه حق الله تعالى، وإنما يعرف ذلك بصحة الإسقاط، فكل ما للعبد إسقاطه فهو الذي نعني به حق العبد"[1].

ويقسم الفقهاء الحقوق إلى: حقوق ماليةٍ وحقوق أبدانٍ، أو شخصية[2].

ففي المغني لابن قدامة في معرض حديثه عما يشرع فيه اليمين وما لا يشرع، قسم الحقوق إلى: ما هو حق لآدمي، وما هو حق لله تعالى.

ثم قسم حق الآدمي إلى: ما هو مال أو المقصود منه المال، وما ليس بمالٍ ولا المقصود منه المال مثل: حقوق النكاح.

وقسم حقوق الله تعالى إلى: الحدود والحقوق المالية[3].

هذا، وقد قسم ابن رجب الحقوق إلى خمسة أنواع[4]، ويلاحظ أن تقسيمه ينصب على حقوق العباد التي تتعلق بالأموال، وهي:

1 ــ حق الملك.

2 ــ حق التملك: كحق الوالد في مال ولده، وحق الشفيع في الشفعة.

---

[1] أنوار البروق في أنواء الفروق، القرافي، مصدر سابق، 1/ 141.

[2] المجموع شرح المهذب "مع تكملة السبكي والمطيعي"، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، د.ط، د.ت، 13/ 102، والمغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد أبو محمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ ، 6/ 63.

[3] المصدر نفسه، 10/ 213.

وأطلق المالكية وغيرهم تعبير: حقوق غير مالية على مثل: حقوق النكاح، ووجوب القصاص.

[4] القواعد لابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ص11- 131.

3 ــ حق الانتفاع: وقد بين أنه يدخل فيه صور منها: وضع الجار خشبة على جدار جاره إذا لم يضر به، وإجراء الماء في أرض غيره إذا اضطر إلى ذلك في أحد الروايتين عن أحمد.

4 ــ حق الاختصاص: وهو عبارة عما يختص مستحقه بالانتفاع به ولا يملك أحد مزاحمته فيه، وهو غير قابل للشمول والمعاوضات.

وقد ذكر جملة من صور حق الاختصاص؛ منها: مرافق الأسواق المتسعة التي يجوز فيها البيع والشراء، فالسابق إليها أحق بها، ومنها: الجلوس في المساجد ونحوها لعبادةٍ أو مباحٍ، فيكون الجالس أحق بمجلسه إلى أن يقوم عنه.

5 ــ حق التعلق لاستيفاء الحق: ومثل له بجملة من الصور:

منها: تعلق حق المرتهن بالرهن، ومعناه: أن جميع أجزاء الرهن محبوسة بكل جزء من الدين حتى يستوفي جميعه.

وجاء في الدرر شرح الغرر من كتب الحنفية: الحق غير منحصر في الملك، بل حق التملك أيضاً حق[1].

ويلاحظ أن هذه التقسيمات محاولات لتنظيم البحث الفقهي على أساس ملاحظة الميزات الخاصة بكل نوع من أنواع الحقوق.

ثانيا: أنواع الحقوق عند فقهاء القانون

أما فقهاء القانون: فقد كان لهم منهج خاص في التقسيم؛ فقسموا الحقوق[2] إلى: حقوق دولية، وحقوق داخلية، وقسموا الحقوق الداخلية إلى حقوق سياسية، وحقوق مدنية. والحقوق لسياسية: هي الحقوق التي ينشئها القانون للأفراد بمناسبة تنظيمه للحكم وسلطاته

---

[1] درر الحكام شرح غرر الأحكام، محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا –أو منلا أو المولى– خسرو، دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت، 2/ 144.

[2] انظر: محاضرات في النظرية العامة، إسماعيل غانم، مكتبة عبد الله وهبة، القاهرة، ط3، 1966م، 19– 50.

المختلفة، فهي حقوق تمنح للأفراد باعتبارهم شركاء في إقامة النظام السياسي للجماعة، وذلك: كحق الانتخاب وحق الترشيح.

ثم قسموا الحقوق المدنية -وهي التي تهدف إلى تحقيق مصالح الأفراد بشكل مباشر- إلى: حقوق عامة، وحقوق خاصة. والحقوق العامة: هي التي تهدف إلى إحاطة شخص الإنسان بالرعاية والاحترام الواجبين، وهي التي سماها القانون بالحقوق الملازمة للشخصية، والتي يعد إنكارها إهداراً لآدمية الإنسان، مثل: حق الإنسان في سلامة جسده، وحرمة مسكنه، وفي التملك والتنقل.

وقسموا الحقوق الخاصة: -وهي التي تنشأ نتيجة روابط الأفراد بعضهم ببعض بمقتضى قواعد القانون الخاص بفروعه المختلفة- إلى قسمين:

الأول: حقوق الأسرة: وهي التي تقررها قوانين الأحوال الشخصية.

والثاني: الحقوق المالية: وهي التي يمكن تقويمها بالمال فهي تخول صاحبها قيمة مادية تقدر بالمال.

وقد قسمت الحقوق المالية إلى ثلاثة أنواع هي: الحقوق العينية، والحقوق الشخصية، والحقوق الذهنية أو المعنوية.

وقد عرفوا الحق العيني بأنه: سلطة معينة يعطيها القانون لشخص معين على شيء معين، فصاحبه يستطيع أن يباشره دون وساطة أحد.

وعرفوا الحق الشخصي بأنه: رابطة ما بين شخصين: دائن ومدين، يخول الدائن بمقتضاها مطالبة المدين بإعطاء شيءٍ، أو بالقيام بعمل، أو الامتناع عن عمل، فصاحبه لا يستطيع أن يباشره إلاّ بواسطة المدين.

وقسموا الحقوق العينية إلى: حقوقٍ أصليةٍ، وحقوقٍ تبعيةٍ، وعرفوا الحقوق العينية الأصلية بأنها: الحقوق التي تقوم بذاتها مستقلة لا تتبع حقاً آخر.

وعرفوا الحقوق العينية التبعية بأنها: الحقوق التي لا توجد مستقلة، إنما تتبع حقاً شخصياً لضمان الوفاء به، كما في الرهن[1].

أما الحق المعنوي فهو: سلطة مقرره لشخص على شيءٍ غير مادي هو ثمرة فكر صاحب الحق أو نشاطه[2]. وهذا التقسيم الثلاثي للحق المالي هو مسلك بعض القانونيين، وبعضهم الآخر يقسم الحق المالي إلى قسمين فقط هما: الحق العيني والحق الشخصي، ويعتبر الحق المعنوي من جملة الحقوق العينية، ويكون الشيء في نظرهم أعم من أن يكون مادياً أو غير مادي، والحق المعنوي عند ذلك يعتبر عندهم حق ملكية[3].

وحق الملكية يعتبر أكمل وأوسع الحقوق العينية الأصلية، وذلك من حيث السلطات التي يمنحها للمالك على الشيء الذي يملكه.

---

[1] الوسيط في شرح القانون المدني، عبد الرزاق السنهوري، د.ط، 2007-2008م، 1/ 103.

[2] شرح القانون المدني السوري: نظرية الالتزام العامة، مصطفى أحمد الزرقاء، مطبعة الحياة، دمشق، 1964م، ص56 ــ 66.

[3] المرجع نفسه.

المطلب الثاني: حقوق المرأة في الحضارات القديمة والأديان السماوية

يورد هذا المطلب لمحة عامة موجزة عما عانته المرأة تحت نير الحضارات المتقدمة وظلم الأديان السماوية المحرفة، ومدى اكتسابها للحقوق وتمتعها بها ومقدار تلك الحقوق؛ وذلك في الفرعين الآتيين.

الفرع الأول: حقوق المرأة في الحضارات القديمة

أولا: حقوق المرأة عند الصينيين والهنود

1- حقوق المرأة في مجتمع الصين:

لقد عرفت المرأة إبان التاريخ فاقدةَ الأهلية، ممسوخة الهوية، منزوعة الحرية، لا قيمة لها ولا شأن.

فقد كانت في مجتمع الصين متاعا يباع ويشترى، مسلوبة الحقوق الحسية والمعنوية، وكانوا يرون وجودها شؤما ونحسا، وهي خاضعة طيلة حياتها لطاعات ثلاث: الأب، والزوج والأخ البكر في حال غياب الأب، أو الابن في حال غياب الزوج؛ فهي تابعة للرجل تقضي عمرها في طاعته، إذا انتقلت إليه بزواج حملت اسمه وسميت (فو) ومعناها (خضوع)، وإذا مات زوجها فإنها لا تتزوج بعده.

ولقد سميت المرأة في كتب الصين القديمة "بالمياه المؤلمة" التي تفسد المجتمع وتجتاحه فتحمل منه السعادة والمال، و "هي شر يستبقيه الرجل بمحض إرادته، ويتخلص منه بطريقته ولو استرقاقا، حتى كان بالصين زهاء ثلاثة ملايين جارية سنة 1937م، ويعضلون المرأة عن الزواج إذا مات زوجها فتبقى حيوانا يخدم في البيت تماما كالحمير والبغال"[1].

---

[1] حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، نوال بنت عبد العزيز العيد، دار الطبع ومكانها، ط1، 1427هـ- 2006م ، ص22.

2- حقوق المرأة في مجتمع الهنود وشرائعه:

لم تكن المرأة في مجتمع الهنود أحسن حظا في المجتمع الذي قبله؛ في شرائعِ الهندوس أنَّه ليس الصبر المقدَّر، والرِّيح، والموت، والجحيم، والسُّم، والأفاعي والنار أسوأَ مِن المرأة.

وجاء في الأساطير الهندية أنه: "عندما خلق النساء فرض عليهن حب الفراش، والمقاعد والزينة، والشهوات الدنسة، والغضب، والتجرد من الشرف، وسوء السلوك؛ فالنساء دنسات كالباطل نفسه، وهذه قاعدة ثابتة"[1].

هذا النص يبين النظرة الظالمة التي كان الهنود ينظرون بها تجاه المرأة؛ فهي مصدر الشر والغواية، و لم تخلق إلا لذلك. لكن مما يدعو إلى العجب أن هذه النظرة المقيتة لم تعف رجال الهنود من استخدام النساء في المعابد للرقص والغناء أمام الأوثان، ومن الجائز أيضا أن يُستخدمن بعد ذلك في إمتاع "البراهمة"[2] و الكهنة[3].

وإذا نظرنا لموقف "بوذا[4]" من المرأة، فإننا نجده يتردد كثيرا في قبولها لتكون من الأتباع.

وقد روي أنه سأله مرة أحد خاصته عن معاملة النساء، فأجاب:

---

[1] المرجع السابق، ص23.

[2] **البراهمة :** فئة طبقية في الديانة الهندوسية، وحسب كتاب الفيدا أنهم بشر خلقهم الإله كريشنا من جوهر رأسه فهم بذلك أشرف البشر لكونهم من أشرف جزء من زعيم الآلهة، مع العلم بأن البراهمة هم الذين ابتكروا هذه الديانة وآلهتها أول الأمر ولا زالوا سدنته ورهبانه إلى الآن، وتثبت الموسوعات التاريخية أن البراهمة قبائل هاجرت من أوروبا في العصور السحيقة من أواسط أوروبا بحثا عن الدفء والخصب مارة باليونان وبالعراق وإيران ولا يستقرون لحرب أهل تلك الأراضي لهؤلاء الأوربيين – ومنها مأخوذ كلمة آري كجنس بشري ينتمي لأوروبا – فاستقروا بمصب نهر السند وصارت عاصمة هذه الديانة، تأسست قبل 10 آلاف سنة وقيل 30 ألف سنة. انظر: الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أبو الفتح أحمد الشهرستاني، مؤسسة الحلبي، مصر، د.ط، د.ت، 3/ 95 وما بعدها، وموسوعة ويكيبيديا الإلكترونية: http://ar.wikipedia.org/

[3] حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، نوال بنت عبد العزيز العيد، مرجع سابق، ص23.

[4] اسم بوذا الحقيقي: "سيدراتا غاوثاما"، ولد على الحدود الفاصلة بين الهند والنيبال، وبوذا ليس اسم علم على شخص بعينه، وإنما هو لقب ديني عظيم، معناه الحكيم، أو المستنير، أو ذو البصيرة النفاذة، وهو الذي يعلن طريقة خلاص البشر من دائرة الولادة المتكررة (سمسارا) ولكن أتباعه حولوا تعاليمه إلى مبادئ دينية وألهوه، وتذكر الروايات أنه ولد سنة 568 ق م، فيما تذكر اخرى انه ولد سنة 563 ق. م. انظر: بوذا الموسوعة البوذية، علي مولا، د.ط، د.ت، ص6 وما بعدها.

"لا تنظر إليهن، ولكن إذا اضطررنا للنظر إليهن فلا نخاطبهن، وإذا خاطبننا فإننا نكون على حذر تام منهن"[1]، أما بالنسبة للمرأة المتزوجة، فإنه "لم يكن لها حق في الاستقلال عن أبيها أو زوجها أو ولدها، فإذا مات هؤلاء جميعا وجب أن تنتمي إلى رجل من أقارب زوجها، وهي قاصرة طيلة حياتها، ولم يكن لها الحق في الحياة بعد وفاة زوجها بل يجب أن تموت يوم موت زوجها، وأن تحرق معه وهي حية على موقد واحد. واستمرت هذه العادة حتى القرن السابع عشر، حيث أبطلت على كُره من رجال الدين الهنود"[2].

ثانيا: حقوق المرأة عند الفرس والرومان

1- حقوق المرأة في مجتمع الفرس:

معلوم أن فارس كانت أمة حربية؛ ولذلك يفضلون الذكور على الإناث لاستعمالهم في الحرب، وأما البنات فإنهن ينشأن لغير آبائهن ويستفيدوا منهن غيرهم.

وقد خضعت المرأة الفارسية القديمة للتيارات الدينة المختلفة؛ فمن الزرادشتية[3] إلى المانوية[4] إلى المزدكية[5]، وقد تركت كل ديانة من هذه الديانات آثارها على المرأة والمجتمع.

---

[1] المرجع السابق، ص23.

[2] المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى بن حسني السباعي، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط7، 1420هـ، 1999 م، ص17.

[3] هو مؤسس الديانة الزرادشتية، وقد عاش في مناطق أذربيجان وكردستان وإيران الحالية، وظلت تعاليمه وديانته هي المنتشرة في مناطق واسعة من وسط آسيا إلى موطنه الاصلي إيران. ولد في القرن السادس قبل الميلاد، واختلفت المصادر في التحديد الدقيق لتاريخ مولده، غير أن المؤكد أنه ولد في وقت انتشرت فيه القبائل الهمجية بإيران، وانتشرت معها عبادة الأصنام وسيطرة السحرة والمشعوذين على أذهان البسطاء. انظر: الفهرست، محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم، دار المعرفة – بيروت، د.ط، 1398هـ- 1978م، 1/ 19، و موسوعة الأديان القديمة: معتقدات آسيوية، كامل سعفان، دار الندى، الرياض، ط1، 1499هـ- 1999م، ص102.

[4] نسبة إلى "ماني" من أسرة بارثية ملكية، وتعني ماني في الفارسية: الفريد والنادر، ولد بإكباتانا ببابل، سنة 216م، ادعى ماني النبوة وسمى نفسه "فارقليط" الذي أخبر عنه المسيح عليه السلام وادعى أنه جاء ليتم عمل زارادشت وبوذا والمسيح. انظر: موسوعة الأديان القديمة، ص138.

[5] ظهر مزدك سنة 487هم ودعا إلى المنهج ذاته الذي سلكه زرادشت من القول بالثنائية في العالم، وأنه نشأ من أصلين: النور والظلمة، ولكنه خلع على النور والظلمة مفهوما مفهوما آخر غير مفهوم (ماني وزرادشت) فكان يرى في النور والظلام أنهما إخوة، ومن ثم يرى أن الناس جميعا سواسية، وما داموا كذلك فليعيشوا في حالة مساواة، وأهم ما تجب المساواة فيه هو: المال والنساء. موسوعة الأديان القديمة، ص142.

وكانت المرأة في خضم هذه الأديان كلأ مباحاً ومتاعاً يشترك فيه الرجال. يقول الشهرستاني:

"وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال، ولما كان أكثر ذلك بسبب النساء والأموال، فقد أحل النساء، وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم في الماء والنار والهواء"[1].

ويقول الطبري: "لقد ذهب مزدك وأصحابه إلى أن الله إنما جعل الأرزاق في الأرض ليقسمها العباد بينهم بالتأسي، ولكن الناس تظالموا فيها، وزعموا أنهم يأخذون للفقراء من الأغنياء، ويردون من المكثرين على المقلين. وأن من كان عنده فضل من الأموال والنساء والأمتعة، فليس هو بأولى من غيره، فارتضى السفلة ذلك واغتنوه، وكاتفوا (مزدك) وأصحابه وشايعوهم، فابتلي الناس بهم، وقوي أمرهم، حتى كانوا يدخلون على الرجل في داره فيغلبونه على مترله ونسائه وأمواله، وحملوا "قباذ"[2] على تزيين ذلك وتوعدوه بخلعه، فلم يلبثوا إلا قليلا حتى صاروا لا يعرف الرجل منهم ولده ولا المولود أباه، ولا يملك الرجل شيئا..."[3].

وكانت النساء تحت سلطة الرجل المطلقة الذي كان يحق له أن يحكم عليها بالموت، أو ينعم عليها بالحياة الطيبة. غير أنه لا يجوز مخالطتهن في الأدوار الطبيعية –الحيض أو النفاس–

---

[1] الملل والنحل، الشهرستاني، مصدر سابق، 2/ 54.

[2] قباذ الأول: هو والد كسرى الأول (501–579) المعروف باسم أنوشيروان العادل روح الخالدة واسمه كسرى أنو شروان بن قباذ بن يزدجرد بن بهرام جور واعتلى العرش بعد أبيه قباذ الأول وضع الأسس لمدن وقصور وبناء العديد من الجسور والسدود وخلال عهده ازدهرت الفنون و العلوم في بلاد فارس، وأما قباد الثاني كان ملك بلاد فارس، وهو ابن كسرى الثاني(628 - 590) ، رفع إلى العرش بعد معارضة أبيه في فبراير 628م، بعد الانتصارات العظيمة للإمبراطور هرقل .(641 - 610) قتل أبوه وثمانية عشر من أخوته، وبدأ المفاوضات مع هرقل، ولكنه مات بعد بضعة شهور من بداية حكمه. موسوعة الأديان القديمة، ص142، و الموسوعة الحرة ويكيبيديا:
http://ar.wikipedia.org/wiki/%

[3] تاريخ الطبري المسمى بتاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي ؛:محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، دار التراث، بيروت،ط2، 1387هـ، 2/ 93.

فكانت تضرب لهن خيام صغيرة في ضواحي المدينة، ويتشاءمون ويتنحسون من الاقتراب من خيامهن أو مسهن[1].

2- المرأة في مجتمع الرومان:

كانت المرأة في تحظى بنوع من الاحترام في بادئ الأمر، لكن سرعان ما توغل الرومان في الحضارة فرقت أخلاقهم تدريجيا، فأصبح الاختلاط وغشيان المنتديات والحفلات رمزاً للتحضر والتمدن، ولم تعد بعدها للأسرة سوى عقد مدني يتوقف استمراره على رضا المتعاقدين.

وقد كان القانون الروماني يعتبر الأنثى سببا من اسباب انعدام الأهلية كحداثة السن والجنون، ولم تكن لها أي أهلية أو شخصية قانونية، وكانت سلطة رب الأسرة على أولاده تمتد حتى وفاته مهما بلغ سنهم، كما كانت له سلطة على زوجته وزوجات أبنائه وأبناء أبنائه، وكانت هذه السلطة تشمل البيع والنفي والتعذيب والقتل، مع ما كان يتمتع به من سلطة التملك.

كما عرف الرومان نوعا من أنواع الزواج يسمى: "الزواج بالسيادة"؛ حيث تصير الزوجة تحت سلطة زوجها السيد وتصبح في حكم ابنته، وتنقطع صلتها بأسرتها الأولى، ويكفل حق السيادة هذا للزوج عقاب زوجته أو حتى إعدامها حال اتهامها بخيانة أو جريمة، وتدخل إذا توفي عنها تحت وصاية أبنائه الذكور أو أقاربه[2].

---

[1] حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، مرجع سابق، ص25.

[2] المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، ص15.

ثالثا: حقوق المرأة عند اليونان

تعدُّ اليونان من أرقى الحضارات القديمة وأرقِّها إلا أن ذلك الرقي لم يتسع لأن تنعم فيه المرأة كما يفعل الرجال؛ وذلك لأنها في أعينهم تمثل مصدرا لمصائب الإنسان وآلامه حتى أسموها رجسا من عمل الشيطان، وهي عندهم كذلك مسلوبة العقل ولا حق لها في التعليم.

فقد كان أفلاطون[1] رائد المدرسة العقلية؛ "يضع النساء في مرتبة الأطفال والخدم ويعلق أن الرجال هم أرقى منزلة من النساء... وهن آلات للشر والسوء في المجتمع"[2].

وها هو التلميذ أرسطو[3] يحذو حذو شيخه ويقول: "إن الطبيعة لم تزود المرأة بأي استعداد عقلي يعتدُّ به، ولذلك يجب أن تقتصر تربيتها على شؤون التدبير المنزلي والأمومة والحضانة وما إلى ذلك... ثم يقول: ثلاث ليس لهم التصرف في أنفسهم: العبد ليس له إرادة، والطفل له إرادة ناقصة والمرأة لها إرادة وهي عاجزة"[4].

أما القانون اليوناني فقد جرَّد المرأة من جميع حقوقها المدنية ووضعها تحت السيطرة المطلقة للرجل في مختلف مراحل حياتها، بل يعتبرها من ممتلكات ولي أمرها قبل زواجها، ومن ممتلكات الزوج بعد الزواج، فكانت كسقط المتاع تباع وتشترى، ولم يعطوها حقا في الميراث[5].

---

[1] أفلاطون باليونانية: ويعني اسمه: "واسع الأفق" (427- 428 ق.م / 347-348 ق.م)، فيلسوف يوناني كلاسيكي، رياضياتي، كاتب عدد من الحوارات الفلسفية، ويعتبر مؤسس لأكاديمية أثينا التي هي أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي، معلمه سقراط وتلميذه أرسطو، وضع أفلاطون الأسس الأولى للفلسفة الغربية والعلوم، كان تلميذا لسقراط، وتأثر بأفكاره كما تأثر بإعدامه الظالم. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م، ص71 وما بعدها.

[2] المرأة في القديم والحديث، عمر رضا كحالة، ص170.

[3] أرسطو (384 ق.م – 322 ق.م) فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر، وواحد من عظماء المفكرين، تغطي كتاباته مجالات عدة، منها الفيزياء والميتافيزيقيا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. وهو واحد من أهم مؤسسي الفلسفة الغربية. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص52 وما بعدها.

[4] حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، ص27.

[5] المرجع نفسه.

الفرع الثاني: حقوق المرأة في الأديان السماوية

أولا: حقوق المرأة في الديانة اليهودية

قامت شريعة اليهود على ما يقتضيه نظام الأمة الحربية من خضوع المرأة للرجل، والرغبة في كثرة النسل، الذي هو ضرورة من ضرورات الحرب لا تغني فيها النساء شيئا.

يقول البابا بتره: "ما أسعد من رزقه الله ذكورا، وما أسوأ حظ من لم يرزق بغير الإناث، نعم لا ينكر لزوم الإناث للتناسل إلا أن الذرية كالتجارة سواء بسواء، فالجلد والعطر كلاهما لازم للناس إلا أن النفس تميل إلى رائحة العطر الزكية، وتكره رائحة الجلد الخبيثة. فهل يقاس الجلد بالعطر"[1].

ويعتبر اليهود المرأة لعنة، لأنها أوقعت آدم عليه السلام وأغوته حين أكل الشجرة[2].

وفي الشريعة اليهودية جعلت المرأة قبل الزواج تحت وصاية أبيها أو أهلها، وبعد الزواج جعلتها تحت وصاية زوجها، وأباحت للأخ الذي توفي شقيقه دون إنجاب ذكور حق تزوج زوجة شقيقه المتوفى وذلك دون الاعتداد برضاها.

والزوج يمتلك زوجته امتلاكه للعبد؛ وهذا المبدأ يحرم المرأة من حقها في ماله وممتلكاتها، فبمجرد أن تتزوج المرأة اليهودية يصبح زوجها هو الذي يتحكم في ممتلكاتها، ويقول الحاخامات أن الزوجة هي ومالها ملك لزوجها. يذكر التلمود أنه ليس للمرأة أن تمتلك أي شيء، فكل ما تمتلك هو ملك لزوجها. كل ما يمتلكه الزوج ملك له، وكل ما تمتلكه الزوجة ملك له أيضا، وكل ما تكسبه أو تجده في الطريق ملك له، وكل شيء في المترل

[1] مقارنة الأديان، أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط8، 1988م، ص300.

[2] جاء ذلك في: الكتاب المقدس، الإصحاح الثاني والثلاثون من سفر التثنية، فقرة (9–136)، ص232.

بما في ذلك فتات الخبز على المائدة ملك له، وإذا دعت أي ضيف للمترل وأطعمته فهي تسرق زوجها[1].

وقد استقر رأي السادة (الأرباب) بالنسبة لكثرة وقوع الشقاق والفرقة بين الأزواج، على وجوب الأخذ بمبدأ "وقف الزوجية"؛ ومعناه أن توقف أموال الزوجة، ويصير الزوج قيما عليها، يستغلها، دون أن يبيعها أو يرهنها، فتصبح الزوجة بذلك مالكة لرقبة الأموال، وزوجها مالكا للمنفعة، فإذا حصلت الفرقة عادت الثروة للزوجة[2].

وإذا كانت الشريعة اليهودية قد ردت للمرأة بعض حقوقها –مقارنة بالنظم السابقة– إلا أنها حرمتها من الميراث في حالة وجود أخ لها، فإن لم يكن لها أخ و آل إليها الميراث قيدت بحظر الزواج من سبط آخر خشية انتقال الميراث إلى أسرة أخرى[3].

وفوق ذلك فإن المرأة عندهم "غير طاهرة من اليوم الذي تبدأ فيه بالشعور بأن عادتها الشهرية قد اقتربت، وحتى إذا لم يكن هناك أثر ظاهر، وعلى الزوج عدم ملامستها ولا حتى بأصبعه الصغير ولا يسمح له بمناولتها أي شيء، ولا حتى شيئا طويلا، ولا أن يأخذ منها شيئا من يده إليها أو العكس غير مسموح به أيضا، ولا يسمح له بالأكل معها على نفس المائدة. إلا إذا فرق شيء بين طبقه وطبقها، ولا يسمح له بشرب ما تفضل منها في الكوب ولا يسمح لهما بالمبيت في السرير نفسه، ولا بالركوب معه في عربة واحدة أو قارب واحد، وإذا عملا في مكان واحد فبشرط أن لا يتلامسا، وإذا مرض زوجها و لم يكن هناك من يقوم عليه غيرها، فإنه مسموح لها بذلك ما دامت لا تلامسه ملامسة مباشرة، أما إذا مرضت المرأة فإن زوجها غير مسموح له بأن يقوم عليها حتى وإن لم يلمسها"[4].

[1] مقارنة الأديان، شلبي، ص300- 301.
[2] المرجع نفسه، ص301.
[3] الوصايا في الفقه الاسلامي، محمد سلام مدكور، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958م، ص13.
[4] حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، مرجع سابق، ص31.

ثانيا: حقوق المرأة في الديانة النصرانية

تعيش النصرانية في أوربا محنة معرفية وغربة بين المثقفين فيها، وهي اليوم تعرض في صورة محنطة باعتبارها جزءا من تراث غير مرغوب فيه، وأضحت نصوص الكتاب المقدس في الحس الجمعي مجرَّد كتابات "أحفورية" قديمة تأبى أن تفصح عن دلالات عصرية لمعالجة حاجات الإنسان الحي؛ ذلك أن ما عاشته المرأة في ظل الكنيسة النصرانية لا يختلف عن وضعها في الديانة اليهودية كثيرا، بل هو امتداد له.

ولا أدلَّ على ذلك مما قررته مبادئ الكنيسة من أن المرأة ينبوع المعاصي وأصل الفجور وهي للرجل باب من أبواب جهنم من حيث تحريكه وحمله على الآثام التي انبجست منها عيون مصائب الإنسانية جمعاء، وعليها أن تكفر ولا تنقطع عن أداء الكفارة أبدا نظرا لما أتت به من الوزر والشقاء للأرض وأهلها"[1].

يقول "ترتوليان"[2] أحد أقطاب الأوائل وأئمتها مبينا نظرة المسيحية في المرأة: "إنها مدخل الشيطان إلى النفس الإنسانية، وإنها دافعة بالمرء إلى الشجرة الممنوعة ناقضة قانون الله"[3].

---

[1] المرجع السابق.

[2] هو: ترتليانوس (Tertullianus) أو ترتليان ولد حوالي سنة: 160م، وتوفي حوالي سنة: 220 م، مؤلف أمازيغي مسيحي مبكر بونيقي، كان أول من كتب كتابات مسيحية باللغة اللاتينية. كان مهتم في الدفاع عن المسيحية ومعاداة الهرطقات. وشهرته كانت لصياغته كلمة الثالوث (trinitas) وأيضا عبارة العهد القديم: "vetus testamentum" والعهد الجديد "novu testamentum". اعتنق في آخر حياته مذهب المونتانيه. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص232- 233.

[3] حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، مرجع سابق، ص31.

وقد أصدر بولس أوامر صارمة لأتباعه: "لتصمت نساؤكم في الكنائس، لأنه ليس مأذونا لهن أن يتكلمن، ولكن إذا كن يردن أن يتعلمن شيئا فليسألن رجالهن في البيت؛ لأنه قبيح بالنساء أن تتكلم في الكنيسة"[1].

بل أصبحت المرأة مصدر خوف؛ قال كريستوه: "المرأة شر لا بد منه، وإغواء طبيعي، وكارثة لازمة، وخطر منزلي، وفتنة ملكة، وشر عليه طلاء"[2].

وفي القرن الخامس الميلادي اجتمع مجمع ماكون الكنسي لبحث ما إذا كانت المرأة روحا أم جسدا لا روح فيه، وأخيرا قرر رجال الكنيسة مجتمعون أن المرأة خلو من الروح الناجية –من عذاب جهنم– ما عدا أم المسيح عليه السلام[3].

وفي ذلك يقول الكاتب الدانمركى "ويزكاندر" : "كانت العناية بالمرأة الأوربية في العصور الوسطى محدود جدا لاتجاه المذهب الكاثوليكي الذي كان يعد المرأة مخلوقا في المرتبة الثانية"[4].

أما العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة فقد اعتبرتها الكنيسة نجاسة وخطيئة يجب أن تجتنب؛ فكان ذلك سببا في انتشار الرهبانية في الأوساط النصرانية لدى الرجال، وعزفوا عن الزواج[5].

كما حرمت الكنيسة الطلاق بين الزوجين، ويجب أن يظلا معاً حتى يفرق بينهما الموت، مهما كانت الظروف، وإذا كان لا بد منه فرق بينهما جسديا فقط[6].

---

[1] قصة الحضارة، ول وايريل ديورانت، تقديم: محي الدين صابر، ترجمة: زكي نجيب محمود، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم –تونس، دار الجيل للطبع والنشر –بيروت، د.ط، 1408هـ– 1988م، 3/ 278.

[2] حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، مرجع سابق، ص32.

[3] المرجع السابق.

[4] مقارنة الأديان، أحمد شلبي، 3/ 197.

[5] حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، مرجع سابق، ص32.

[6] المرجع السابق، ص33.

وقد كانت المرأة في أوربا المسيحية إلى عهد غير بعيد محرومة من كل حقوقها لا تملك حق التصرف في مالها دون إذن زوجها حتى صدر في فرنسا عام 1938م قانون يجيز لها أن تفتح حسابا جاريا باسمها في البنك، وتوقع على شيكات الصرف، كما أباح لها توقيع العقود المالية.

وكان القانون الانجليزي حتى عام 1805م يبيح للرجل أن يبيع زوجته وقد حدد ثمن الزوجة بستة بنات، وقد حرم هنري الثامن على الإنجليزيات قراءة الكتاب المقدس، وظلت نساء انجلترا حتى عام 1850م غير معدودات من المواطنين وحتى عام 1882م ليس لهن أي حقوق شخصية أو حق في التملك الخاص"[1].

تلك إذن قصة حضارة المرأة النصرانية وما عانته من شدَّة وقساوة، وإلغاء لهويتها وإقصاء لوجودها، وقد استمرت تلك المعاناة إلى قرون متأخرة.

[1] مجلة الوعي الإسلامي: المستشرقون وتعدد الزوجات، عبد القادر السيسي، السنة التاسعة، ع93، الكويت، ص198.

المطلب الثالث: حقوق المرأة قبل الإسلام وبعده

يجيبنا هذا المطلب عن المكانة التي تحتلها المرأة في الأوساط العربية الجاهلية قبل الإسلام وتباين المواقف إزاءها، ومدى تمتعها بحقوقها التي فرضها لها الإسلام فيما بعد، ومدى اكتسابها لجملة أخرى من الحقوق في ظل المعاهدات والمواثيق الدولية.

الفرع الأول: نظرة العرب المتباينة إلى المرأة وحقوقها قبل الإسلام

أولا: نظرة العرب المنصفة إلى المرأة وحقوقها

إذا تصفحنا التاريخ والأدب العربيين فيما يتعلق بالمرأة العربية قبل الإسلام، وجدنا أن العرب كان موقفهم فيما يتعلق بالمرأة في غاية التناقض، بحيث يصعب أن نطلق حكما عاما على مكانة المرأة في ذلك العصر.

فمن ناحية نجد عظمة المرأة العربية وصلت أوجها حتى بلغوا بها درجة الملكة، ومن ناحية أخرى نجدها في غاية الذل والمهانة والظلم وصل في بعض الأحيان إلى حد الوأد.

وإذا عدنا إلى الشعر الجاهلي مثلا وهو كثير؛ فإننا نقف موقف الدهشة والإعجاب بمقام المرأة الكبير لدى الشعراء والعرب وقتها؛ فقد عجت دواوين الشعراء بالحديث عن المرأة بالنسيب والغزل، وتنافسوا في وصف حبهم لها واسترضائها.

ومن أمثلة ذلك:

قول عنترة[1] في العفة وغض البصر:

وأغض طرفي ما بدت لي جارتي   حتى توارى جارتي مـــأواها

[1] هو عنترة بن عمرو بن شداد بن عمرو بن قراد العبسي، أشهر فرسان العرب في الجاهلية المتوفى سنة: 22 ق. هـ / 601 م. الشعر والشعراء، عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري، دار الحديث، القاهرة،1423هـ، 1/ 243.

إنّي امرؤ سَمْحُ الخليقةِ ماجــدٌ   لا أُتْبِعُ النَّفسَ الّلجُوجَ هواها [1]

ويذكر أيضا أنه يبتعد عن سهام الظنِّ وعيون الريبة؛ فيزور الأقارب والخلان، ويلج البيوت عند وجود الأزواج، ولا يغشاها حال انشغالهم بالحروب؛ فيقول:

أغشى فتاة الحيِّ عند حليلها   وإذا غزا في الحرب لا أغشاها[2]

ولعلّ أروع ما قيل في ذلك، ما ذكره حاتم الطائي[3]؛ يعبِّر فيه عن حرص شديد، ورغبة أكيدة نابعة من أعماق قلب طاهر، ونفس صادقة تعاف ارتكاب الإثم المبين، ولِمَ لا، فهو السّيد الكريم. يقول [الوافر]:

إذا ما بتُّ اخْتلُّ عِرْسَ جاري   ليخفيني الظّلام فلا خُفِيتُ

أأفضح جارتي وأخون جاري   معاذ الله أفْعَلُ ما حــييت[4]

ويقول حطان بن المعلى[5] في حبه لبناته ورحمته ورأفته بهن[6]:

لولا بنيات كزغب القــطا   رددن من بعض الى بعــض

لكان لي مضطرب واسع في   الأرض ذات الطول والعرض

وإنمــــا أولادنا بينــــنا   أكبادنا تمشــي على الأرض

[1] **ديوان عنترة بن شداد،** ت: محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، القاهرة، د.ط، 1964م، ص74.

[2] ديوان عنترة، ص88.

[3] **حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج بن أمرىء القيس الطائي،** وكان جواداً شاعراً جيد الشعر، وكان حيث ما نزل عرف منزله، وكان ظفراً إذا قاتل غلب، وإذا غنم أنهب، وإذا سئل وهب، وإذا ضرب بالقداح سبق، وإذا أسر أطلق. **توفي سنة: 46 ق. هـ / 577 م.** وأرخوا وفاته في السنة الثامنة بعد مولد النبي ﷺ. **انظر: الشعر والشعراء، الدينوري، 1/ 235** و الأعلام، خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي ، دار العلم للملايين، ط15، 2002م، **2/ 151.**

[4] ديوان حاتم الطائي، دار صادر، بيروت، د.ط، 1401هـ- 1981م، ص31.

[5] لم يأخذ حطان بن المعلى الطائي حظه من الترجمة والتعريف في كتب التراجم والطبقات، واكتفي بوصفه شاعرا إسلاميّاً، وأنه مشتهر بقصيدة له، منها: "وإنما أولادنا...". الأعلام، الزركلي، 2/ 263.

[6] ديوان الحماسة، أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، رواية: أبو منصور موهوب الجواليقي، شرح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، **1418هـ- 1998م، ص53.**

لوهبت الريح على بعضهم   لامتنعت عيني من الغمـــض

وما أجمل تلك العاطفة الأبوية الكريمة من إسحاق بن خلف[1] على ابنته أميمة حيث يقول[2]:

لولا أميمة لم أجزع من العـــدم   و لم أقاس الردى من حندس الظلم

وزادني رغبا في العيش معرفـــتي   ذل اليتيمة بجفوها ذوو الرحـــم

أحاذر الفقير يوما أن يلـــم بهـــا   فيهتك الستر من لحم على وضم

تهوى حياتي وأهوى موتها شفقا   والموت أكـــرم نزل على الحـــرم

تبين هذه النظرة المتوازنة المكانة اللائقة التي أُنزلتها المرأة في المجتمع الجاهلي، والتي ضمنت لها الحقوق المختلفة، مثل حقها في الحياة، وحق الزواج، وحقها في حب الوالدين لها، وحق احترامها من طرف الآخرين وغيرها من الحقوق.

ثانيا: نظرة العرب المجحفة إلى المرأة

على الرغم من هذا فقد كانت حقوق المرأة في المجتمع الجاهلي عرضة غبن وحيف، وظلم وقهر واستعباد.

فمن جهة مواليدهم؛ إذا بشر أحدهم بالأنثى اسودَّت الدنيا في وجهه وامتلأ قلبه حزنا وغيظا، وهو يفكر في مستقبل تلك الأنثى ومصيرها. يقول القرآن واصفا هذا الواقع المرير:

---

[1] هو: إسحاق بن خلف، المعروف بابن الطبيب: طنبوري، له (شعر مدون)،كان في منشئه من أهل الفتوة ومعاشرة الشطار. حبس في جناية، فقال الشعر في السجن، وترقى في ذلك حتى مدح الملوك، ودون شعره. و لم يزل على رسم الفتوة وضرب الطنبور إلى أن توفي في حوالي: 230هـــ. انظر: طبقات الشعراء، عبد الله بن محمد ابن المعتز العباسي، ت: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، ط3، د.ت، ص90 وما بعدها، والوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، د.ط، 1420هــ- 2000م، 8/ 267.

[2] ديوان الحماسة، أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، ص52.

﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾ [النحل: ٥٧ – ٥٩].

وقد جاء عن بغض المرأة وكراهيتها أيضا كثير من الشعر، من ذلك:

ما روي عن عبيد الله بن عبد الله بن طاهر[1] قوله[2]:

لكل أب بنت يراعي شؤونها ثلاثة أصهار إذا حمد الصهر

فبعل يراعيها وخدر يكنـــها وقبر يواريها وخيرهـــم القبر

فتأمل كيف جعل القبر خير الثلاثة الأصهار، وهو نعم الصهر في الستر!

فكانوا يؤثرون موت البنت على حياتها وزواجها، مهما عظم الزوج وكثر المهر، وكانوا يقولون لمن يولد له بنت: أمنكم الله عاركم، وكفاكم مؤنتها، وصهرت القبر[3].

جاء في تفسير الرازي: "فالمعنى أنه يصير متغيراً تغير مغتم، ويقال لمن لقي مكروهاً قد اسود وجهه غماً وحزناً، وأقول: إنما جعل اسوداد الوجه كناية عن الغمِّ، وذلك لأن الإنسان إذا قوي فرحه انشرح صدره وانبسط روح قلبه من داخل القلب، ووصل إلى الأطراف، ولا سيما إلى الوجه لما بينهما من التعلق الشديد، وإذا وصل الروح إلى ظاهر الوجه أشرق الوجه

[1] عبيد الله بن عبد الله بن طاهر بن الحسين الخزاعي، أبو أحمد، وقد يعرف بابن طاهر: أمير، من الأدباء الشعراء.. ولي شرطة بغداد. مولده ووفاته فيها. وكان مهيبا، رفيع المنزلة عند المعتضد العباسي، له براعة الهندسة والموسيقى، حسن الترسل. وله تصانيف، منها: الإشارة في أخبار الشعراء، والسياسة الملوكية، والبراعة والفصاحة وغيرها. وفيات الأعيان، ابن خلكان، 3/ 120 والأعلام، 4/ 195.

[2] ديوان المعاني، الحسن بن عبد الله بن سهل أبو هلال العسكري، دار الجيل، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت، 2/ 251.

[3] المرأة في الشعر الجاهلي، أحمد الحوفي، دار الفكر،، ط2، د.ت، ص290.

وتلألأ واستنار، وأما إذا قوي غمٌّ الإنسان احتقن الروح في باطن القلب و لم يبق منه أثر قوي في ظاهر الوجه... ولهذا المعنى قال : ﴿ظَلَّ وَجۡهُهُۥ مُسۡوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٞ﴾ أي ممتلئ غماً وحزناً"[1].

وموقف العرب الجاهلية وقتها من الإناث يتمثل في:

1- امتلاء القلب هما وغيظا وتكدر الوجه، لبشاعة ما بشر به.
2- تواريه وتستره عن الأصحاب والخلان، مخافة المعرة والخزي والشتيمة[2].
3- التفكير في مآل تلك البنت، إما أن يمسكها على هوان وذل لها أو يئدها حية في التراب.

ويصف لنا الزمخشري طريقة الوأد فيقول: "كان الرجل إذا ولدت له بنت، فأراد أن يستحييها، ألبسها جبة من صوف أو شعر ترعى له الإبل والغنم في البادية، وإن أراد قتلها تركها حتى إذا كانت سداسية، قال لأمها: طيبيها وزينيها حتى أذهب بها إلى أحمائها، وقد حفر لها بئرا في الصحراء، فيبلغ بها البئر، فيقول لها: انظري فيها، ثم يدفعها دفعا ويهيل التراب عليها حتى تستوي البئر بالأرض"[3]، وعند بعضهم كانت الوالدة إذا جاءها المخاض جلست فوق حفرة محفورة، فإذا كان المولود بنتا رمت بها فيها وردمتها وإن كان ابنا قامت به معها[4]؛ كل ذلك خوفا من العار وهروبا منه.

يتضح مما تقدم من النظرة المجحفة للمرأة أنها لا تتمتع بأبسط الحقوق؛ كحق الحياة التي كفلها الله تعالى لجميع الخلوقات فضلا عن الإنسان، وحق الزواج أيضا الذي كفله الله لسائر الحيوان والإنسان، ناهيك عن بقية الحقوق التي ضمنها الإسلام لها كما للرجل سواء بسواء.

---

[1] مفاتيح الغيب المسمى بالتفسير الكبير، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين أبو عبد الله التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، د.ط، 1421هـ - 2000 م، 20/ 45.

[2] جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1405هـ، 14/ 124.

[3] الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي، ت : عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت–لبنان، د.ط، د.ت، 4/ 708.

[4] المصدر نفسه، 4/ 708.

الفرع الثاني: الحقوق الشخصية والمالية للمرأة عند العرب قبل الإسلام

أولا: الحقوق الشخصية للمرأة قبل الإسلام

1- مسألة الزواج والتعدد:

أ- مسألة الزواج:

لم يكن نكاح المرأة في الجاهلية أقلَّ سوءا في نعومة أظفارها؛ فقد أخرج البخاري من طريق عروة بن الزبير أن عائشة رضي الله عنها زوج النبي صله الله عليه وسلم "أخبرته: أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء: فنكاح منها نكاحُ الناس اليوم؛ يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته فيصدقها ثم ينكحها، ونكاح آخر؛ كان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها: أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسها أبدا، حتى يتبين حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أحبَّ، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح نكاح الاستبضاع، ونكاحٌ آخر يجتمع الرهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلُّهم يصيبها فإذا حملت ووضعت ومرَّ عليها ليال بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم، فلم يستطع رجل أن يمتنع، حتى يجتمعوا عندها تقول لهم: قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت، فهو ابنك يا فلان تسمي من أحبت باسمه فيلحق به ولدها لا يستطيع أن يمتنع منه الرجل، ونكاحٌ رابع يجتمع الناس كثيرا فيدخلون على المرأة لا تمتنع ممن جاءها؛ وهن البغايا كن ينصبن على أبوابهن رايات تكون علما، فمن أراد دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها جمعوا لها ودعَوْا لهم القافَةَ ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون،

فالتَاطَ به ودُعي ابنَه لا يمتنع من ذلك. فلما بُعث النبي ﷺ بالحقِّ هدَم نكاحَ الجاهليَّة كلَّه إلاَّ نكاحَ الناس اليوم"[1].

ولا أدلَّ على أحوال التدني والسقوط في القيم والأخلاق، والحياة البهيمية التي عوملت بها المرأة إبان الجاهلية أنَّ الواحد منهم كان يرسل بأمته لتأتي الفاحشة، لقاء ضريبة يأخذها منها كل وقت، فلما جاء الإسلام أبطل ذلك ونهى عن مثله[2]، وأنزل قوله عز وجل: ﴿وَلَا تُكْرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُواْ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعْدِ إِكْرَٰهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٣﴾﴾[النور: ٣٣].

وسبب نزول الآية أن: جارية لعبد الله بن أبي بن سلول[3] يقال لها: مسيكة وأخرى يقال لها أميمة، فكان يكرههما على الزنا فشكتا ذلك إلى النبي ﷺ، فأنزل الله: ﴿وَلَا تُكْرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ﴾ إلى قولـــه: ﴿غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾"[4].

كما طال الظلم يتامى النساء؛ فإن الرجل تكون عنده اليتيمة إن أعجبه حسنها نكحها بعد أن يبخسها حقها، وإن لم تعجبه عضلها ليأخذ مالها.

روى الشيخان عن عائشة رضي الله عنها: "سألها عروة بن الزبير عن قـــول الله تعـــالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[النساء: ٣]، فقالت: يا ابن أختي هي اليتيمة؛ تكون في حجر وليها تشاركه في ماله فيعجبه مالها وجمالها

[1] أخرجه البخاري في صحيحه في: كتاب النكاح، باب من قال لا نكاح إلا بولي، برقم: 5127. صحيح البخاري المسمى: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة أبو عبد الله البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـــ، 7/ 15

[2] تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، دار الجيل، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت، 3/ 279.

[3] هو: عبد الله بن أبي بن سلول الخزرجي، رأس المنافقين، توفي سنة 09هـــ، طلب ابنه عبد الله من النبي ﷺ أن يعطيه قميصه ليكفنه فيه، فأعطاه إياه؛ إكراما لابنه ولما له من الفضل على الإسلام والمسلمين. البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1418 هـ - 1997 م، 7/ 219.

[4] أخرجه مسلم في صحيحه، باب اب في قوله تعالى: (وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ)، برقم: 7738. صحيح مسلم المسمى بالجامع الصحيح، مسلم بن الحجاج بن مسلم أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار الجيل، بيروت، دار الأفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت، 8/ 244.

فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى سنتهن من الصداق، وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن"[1].

وأخرج البخاري ومسلم أيضا عن عائشة في قول الله تعالى: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُوا۟ لِلْيَتَٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا ﴾[النساء: ١٢٧] . قالت: هو الرجل تكون عنده اليتيمة هو وليها ووارثها، فأشركته في ماله حتى في العذق فيرغب أن ينكحها ويكره أن يزوجها رجلا فيشركه في ماله بما شركته فيعضلها فترلت هذه الآية "[2].

ولا يخفى ظلم اليتيمة مرغوبا في نكاحها أو مرغوبا عنه على السواء.

ومما سبق نخلص إلى أن المرأة لم تحظ بحقها في الزواج الذي كفله لها الإسلام بشكل لائق ومحترم، وقد طال هذا الغمط الحرة والأمة على السواء، وإن كانت الحرَّة أحسن حظًّا من الأمة في بعض الأحيان إلا أنه يجمعها الإكراه على الفاحشة والعضل عن الزواج.

ب– مسألة التعدد:

وأما مسألة التعدد، فيكفي ما فيها من الإجحاف والحيف أنها لا تقيد بشرط ولا تحدُّ بعدد؛ فقد أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه وغيره عن ابن عمر رضي الله عنهما قال:

[1] أخرجه البخاري في: كتاب في اللقطة، باب شركة اليتيم وأهل الميراث ، برقم: 2494. صحيح البخاري، 3/ 139.

[2] الحديث رواه البخاري عن عروة بن الزبير عن أبيه عن عائشة، في: كتاب التفسير، باب قوله: (ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب)، برقم: 4600. صحيح البخاري، 6/ 49.

"أسلم غيلان بن سلمة[1]، وتحته عشر نسوة، فقال له النبي ﷺ: (خذ منهن أربعاً...)[2].

وفي حديث آخر عن قيس بن الحارث[3]، قال:

"أسلمت وعندي ثمان نسوة، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: (اختر منهن أربعا)[4].

بل وربما كان تحت الرجل أختان، دون مراعاة لمشاعر الغيرة وما ينجر من وراء ذلك من هجران وقطيعة للأرحام.

روي أن الضحاك بن فيروز الديلمي[5] عن أبيه قال:

---

[1] هو: غيلان بن سلمة بن معتب بن مالك الثقفي وسمي أبو عمر جده شرحبيل. سكن الطائف وأسلم بعد فتحها، وكان أحد وجوه ثقيف واسلم وأولاده عامر وعمار ونافع وبادية وقيل: أنه أحد من نزل فيه (على رجل من القريتين عظيم)، وقد روى عنه بن عباس شيئا من شعره. الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ت: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت – لبنان، د.ط، 1412هـ - 1992م، ترجمة رقم: 6929 /5 330.

[2] أخرجه ابن ماجه في سننه، باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة، برقم: 1952 وغيره. سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ - 2009 م ، 3/ 129- 130. قال المحققون: "حديث حسن. وقد حسّن الحافظ ابن كثير إسناد هذا الحديث في "تفسيره" 2/ 184، وقد اختلف في اسم صحابيه: فبعضهم يسميه: قيس بن الحارث، وبعضهم يسميه: الحارث بن قيس. وأخرجه، وأبو داود برقم: (2241)، وأبو يعلى برقم: (6872)، والطحاوي في "شرح معاني الآثار" 3/ 255، والعقيلي في "الضعفاء" 1/ 299، والدارقطني (3690)، والبيهقي 7/ 149 و 183".

[3] هو: قيس بن الحارث بن حذار الأسدي وقيل: الحارث بن قيس، كذا جاء بالتردد والثاني أشبه، لأنه قول الجمهور، وجزم بالأول أحمد بن إبراهيم الدورقي وجماعة، وبالثاني: البخاري وابن السكن وغيرهما، وقال ابن حبان قيس بن الحارث الأسدي له صحبة، وقال ابن أبي حاتم مثله، قال أسلمت وعندي ثماني نسوة الحديث روى عنه حميضة بن الشمردل. الإصابة، 5/ 459.
والحارث بن قيس (أو: قيس بن الحارث) بن عميرة الأسدي، وليس عميرة الأسدي كما في منار السبيل، بل ليس في الصحابة من اسمه عميرة الأسدي. وانظر لذلك:. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ- 1985م، 296/6.

[4] أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب في من أسلم وعنده نساء أكثر من أربع، حديث 2243. قال الألباني: "صحيح". سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، د.ت، 272/2، وابن ماجة ، كتاب النكاح: باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة، رقم 1952، 628/1 عن قيس بن الحارث. قال ابن عبد البر: "الأحاديث المروية في هذا الباب كلها معلولة، وليست أسانيدها بالقوية، ولكنها لم يرو شيء يُخالفها عن النبي – ﷺ–، والأصولُ تعضدها، والقولُ بها، والمصيرُ إليها أولى". سنن ابن ماجه، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، 3/ 131.
وقال في: الإرواء، رقم: 1885 حديث حسن.

[5] هو: الضحاك بن فيروز الديلمي الأنباري ويقال الفلسطيني، روى عن أبيه وعنه عروة بن غزية وكثير والصنعاني وأبو وهب الجيشاني. ذكره معاوية بن صالح عن ابن معين في تابعي أهل اليمن. وقال البخاري: الضحاك بن فيروز عن أبيه وعنه ابن وهب لا يعرف سماع بعضهم من بعض. وذكره ابن حبان في الثقات. قال ابن حجر: وصحح الدارقطني سند حديثه. وقال ابن القطان: مجهول. انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، ترجمة رقم: 790.

قلت يا رسول الله أسلمت وتحتي أختان. قال: (طلق أيتهما شئت)[1].

وأما إذا مات الرجل عن زوجته فإنها تصبح حقا لأوليائه؛ إن شاء بعضهم تزوجها وإن شاءوا زوَّجوها أو تركوها، فهم أحق بها من أهلها ومن نفسها[2].

يتضح مما تقدَّم أن مسألة التعدُّد في المجتمع الجاهلي لم يكن مقيَّداً بعدٍّ و لم يكن محصوراً بحدٍّ؛ فإنهم يتزوجون بلا قيد ويكثرون الضرائر كيفما اتفق دون مراعاة للمشاعر ولا للأحاسيس، ولا يحتكمون إلى قانون إلا ما تمليه عليه أهواؤهم وشهواته، فلا مكان بعد ذلك لحقوق الزوجات؛ عدلاً بينهن، أو حياة كريمةً لهنَّ أو ما سواها من الحقوق التي ضمنها لها الإسلام فيما بعد.

ثانيا: طلاق الزوجة وعدتها

1- مسألة الطلاق:

لم يكن الطلاق في الجاهلية يحدَّد كذلك بعدد معين؛ فقد ذكر القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ ﴾[البقرة: ٢٢٩]، قال: "ثبت أن أهل الجاهلية لم يكن عندهم للطلاق عدد، وكانت عندهم العدة معلومة مقدرة، وكان هذا في أول الإسلام برهة، يطلق الرجل امرأته ما شاء من الطلاق، فإذا كادت تحل من طلاقه راجعها ما شاء، فقال رجل لامرأته على عهد النبي ﷺ: "لا آويك ولا أدعك تحلين"، قالت : "وكيف؟" قال: "أطلقك فإذا دنا مضي عدتك راجعتك"، فشكت المرأة ذلك إلى عائشة، فذكرت ذلك للنبي ﷺ، فأنزل الله تعالى هذه الآية بيانا لعدد الطلاق الذي للمرء فيه أن يرتجع دون تجديد مهر وولي، ونسخ ما كانوا عليه"[3].

---

[1] إسناده حسن، والضحاك بن فيروز الديلمي روى عنه جمع وذكره ابن حبان في "الثقات" 4/ 387، وكذلك أبو وهب الجيشاني – روى عنه جمع وذكره ابن حبان في "الثقات" 6/ 291، وابن لهيعة رواية ابن وهب عنه حسنة عند أهل العلم، ثم هو متابع. سنن ابن ماجة، ت: الأرناؤوط، 3/ 129.

[2] أخرجه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما برقم: 4579، باب لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها، 6/ 44.

[3] الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري أبو عبد الله القرطبي، ت: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض –المملكة العربية السعودية، د.ط، 1423 هـ– 2003م، 3/ 126.

2- مسألة العدة:

ذاك الظلم الذي مورس على المرأة في طلاقها، وأما في عدتها بعد وفاة بعد زوجها فإن العرب شرَعت طقساً خاصًّا لذلك يبرز فعلا النظرة الدونية التي ينظر بها إلى المرأة.

فقد أخرج الشيخان عن زينب بنت أم سلمة[1] في حديث طويل، وفيه: "وسمعت أم سلمة تقول جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله: إن ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينها أفتكحلها؟ فقال رسول الله ﷺ: (لا) مرتين أو ثلاثا، كل ذلك يقول: (لا)، ثم قال رسول الله ﷺ: (إنما هي أربعة أشهر وعشر وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول). قال حميد[2] فقلت لزينب: وما ترمي بالبعرة على رأس الحول؟ فقالت زينب: كانت المرأة إذا توفي زوجها دخلت حِفشا[3] ولبست شر ثيابها و لم تمس الطيب حتى تمر بها سنة ثم تؤتى بدابة حمار أو شاة أو طائر فتفتض[4]، فقلَّما تفتض بشيء إلا مات، ثم تخرج فتعطى بعرةً

---

[1] هي: زينب بنت أبي سلمة بن عبد الأسد المخزومية، ربيبة رسول الله ﷺ. أمها أم سلمة زوج النبي ﷺ، كان اسم زينب برة، فسماها رسول الله ﷺ زينب، ولدتها أمها بأرض الحبشة وقدمت بها وحفظت عن النبي ﷺ. ويروى أنها دخلت على النبي ﷺوهو يغتسل فنضح في وجهها، قال: فلم يزل ماء الشباب في وجهها حتى كبرت وعجزت. توفيت في حدود الثمانين. روى لها الجماعة. انظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن محمد أبو عمر بن عبد البر القرطبي، ت: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412 هـ-1992م، 4/ 1854-1855، و الوافي بالوفيات، الصفدي، 15/ 38-39.

[2] هو: حميد بن نافع المدني مولى صفوان بن خالد ويقال مولى أبي أيوب الانصاري أخرج البخاري في الطب والجنائز عن شعبة وأيوب بن موسى وغيرهما عنه عن زينب بنت أبي سلمة قال النسائي هو ثقة من الثالثة. التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح، أبو سليمان بن خلف بن سعد أبو الوليد الباجي المالكي، ت: أحمد لبزار، د.ط، د.ت، ترجمة رقم: (254)، 1/ 474، وتقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار المكتبة العلمية بيروت-لبنان، ط2، 1415هـ-1995م، 1/ 243- 244 و خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، (وعليه إتحاف الخاصة بتصحيح الخلاصة للحافظ علي بن صلاح الدين الكوكباني الصنعاني)، أحمد بن عبد الله بن أبي الخير الخزرجي صفي الدين الأنصاري، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية/ دار البشائر - حلب / بيروت ط5، 1416هـ، 1/ 95.

[3] والحفش بكسر المهملة وسكون الفاء هو البيت الصغير والذليل، وقيل الشعث البناء. وقال الخطابي : سمى حفشًا؛ لضيقه وانضمامه، والتحفش الانضمام والاجتماع. انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط2، د.ت، 26/ 423 و شرح صحيح البخاري، علي بن خلف أبو الحسن بن بطال القرطبي، مكتبة الرشد، السعودية – الرياض، ط2، 1423هـ - 2003م، 7/509.

[4] والافتضاض الاغتسال بالماء العذب، لإزالة الوسخ وإرادة النقاء حتى تصير بيضاء نقية كالفضة. فتح الباري، 26/ 424.

فترمي ثم تراجع بعد ما شاءت من طيب أو غيره. سئل مالك ما تفتض؟ قال تمسح به جلدها"[1].

قال في شرح صحيح مسلم: "معناه لا تستكثرن العدة، ومنع الاكتحال فيها فإنها مدة قليلة، وقد خففت عنكن، وصارت أربعة أشهر وعشرا بعد أن كانت سنة، وفي هذا تصريح بنسخ الاعتداد سنة، المذكورة في سورة البقرة في الآية الثانية[2]، وأما رميها بالبعرة على رأس الحول فقد فسره في الحديث. قال بعض العلماء: معناه: أنه رمت العدة، وخرجت منها كانفصالها من هذه البعرة، ورميها بها. وقال بعضهم: هو إشارة إلى أن الذي فعلته، وصبرت عليه من الاعتداد سنة، ولبسها شر ثيابها، ولزومها بيتا صغيرا هين بالنسبة إلى حق الزوج، وما يستحقه من المراعاة كما يهون الرمي بالبعرة..."[3].

فانظر إلى واقع المرأة المرير؛ فترمي بالبعرة على رأس الحول، وتدخل الخص الحقير، وتلبس أشرَّ الثياب، ولا تمس طيبا وتمسح بالبهائم أو الطيور، إنها شرعة ما أنزل الله بها من سلطان في الأولين ولا في الآخرين اللهم إلا وحي شياطين الجن والإنس يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول وسوء العمل.

يتضح مما سبق أنَّ المرأة في العصر الجاهلي كانت هضيمة الحقوق؛ إذ لم يكن الطلاق محدوداً بعدد معيَّن يكفل للمرأة انفصالها عن مطلِّقها، لتستقل بزوج آخر تبدأ معه حياة جديدة بعيدة عن ظلم الأول واستبداده، كما أنَّ الصورة المشوَّهة التي تعامل بها المرأة في الجاهلية أثناء عدَّتها لم تبق لها حظًّا من حقوق الإنسان ولا نصيباً.

---

[1] أخرجه البخاري في صحيحه برقم: 5336، ومسلم برقم: 3800. واللفظ للبخاري. صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب تحدُّ المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرا، 7/ 59.

[2] قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٤٠﴾ ﴾[البقرة: ٢٤٠].

[3] شرح مسلم، النووي، 10/ 115.

ثانيا: الحقوق المالية للمرأة قبل الإسلام

بخصوص الجانب المالي للمرأة عند العرب قبل الإسلام؛ فإنه ليس لها ذمة مالية تتمتع بها، وكل حقوقها مسلوبة، يبتز الزوج أموالها ويحرمها من إرثها.

أخرج الشيخان من حديث عمر رضي الله عنه فيه، فيه إيلاء رسول الله ﷺ شهرا قول عمر: "والله إن كنا في الجاهلية ما نعدُّ للنساء أمرا حتى أنزل الله فيهن ما أنزل، وقسم لهن ما قسم"[1].

وهذا يدل على استبعاد النساء وعدم الاعتداد بهنَّ، وليس لهن حقٌّ مادي أو معنوي.

وقد ذكر الرازي في مفاتيح الغيب قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَـٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ ﴾[النساء: ١٩]، ثم قال:

"واعلم أن أهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء بأنواع كثيرة من الإيذاء، ويظلمونهن بضروب من الظلم، فالله تعالى نهاهم عنها في هذه الآيات.

فالنوع الأول: قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ۖ ﴾وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في الآية قولان:

الأول: كان الرجل في الجاهلية إذا مات، وكانت له زوجة، جاء ابنها من غيرها، أو بعض أقاربه فألقى ثوبه على المرأة وقال: ورثت امرأته كما ورثت ماله، فصار أحق بها من سائر الناس ومن نفسها، فإن شاء تزوجها بغير صداق، إلا لصداق الأول الذي أصدقها الميت، وإن شاء زوجها من إنسان آخر وأخذ صداقها و لم يعطها منه شيئا، فأنزل الله تعالى هذه الآية،

[1] أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب تبتغي مرضاة أزواجك، برقم: 4913 واللفظ له، ومسلم باب في الإِيلاَءِ وَاعْتِزَالِ النِّسَاءِ وَتَخْيِيرِهِنَّ، برقم: 3765. صحيح البخاري، 6/ 156 وصحيح مسلم، 4/ 190.

وبين أن ذلك حرام وأن الرجل لا يرث امرأة الميت منه، فعلى هذا القول المراد بقوله: ﴿أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ﴾ عين النساء، وأنهن لا يورثن من الميت.

والقول الثاني: أن الوراثة تعود إلى المال، وذلك أن وارث الميت كان له أن يمنعها من الأزواج حتى تموت فيرثها مالها، فقال تعالى: لا يحل لكم أن ترثوا أموالهن وهن كارهات"[1]. ثم يستأنف الإمام الرازي ليبين النوع الثاني في الآية، قائلا:

"النوع الثاني: من الأشياء التي نهى الله عنها مما يتعلق بالنساء قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ لِتَذۡهَبُواْ بِبَعۡضِ مَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ﴾ وفيه مسائل: ...

المسألة الثانية: المخاطب في قوله: ﴿وَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ﴾ من هو؟ فيه أقوال:

الأول: أن الرجل منهم قد كان يكره زوجته ويريد مفارقتها، فكان يسيء العشرة معها ويضيق عليها حتى تفتدي منه نفسها بمهرها، وهذا القول اختيار أكثر المفسرين، فكأنه تعالى قال: (لا يحل لكم التزوج بهن بالإكراه، وكذلك لا يحل لكم بعد التزوج بهن العضل والحبس لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن).

الثاني: أنه خطاب للوارث بأن يترك منعها من التزوج بمن شاءت وأرادت، كما كان يفعله أهل الجاهلية وقوله: ﴿لِتَذۡهَبُواْ بِبَعۡضِ مَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ﴾ معناه أنهم كانوا يحبسون امرأة الميت وغرضهم أن تبذل المرأة ما أخذت من ميراث الميت.

الثالث: أنه خطاب للأولياء ونهى لهم عن عضل المرأة.

الرابع: أنه خطاب للأزواج؛ فإنهم في الجاهلية كانوا يطلقون المرأة وكانوا يعضلونهن عن التزوج ويضيقون الأمر عليهن لغرض أن يأخذوا منهن شيئا.

والخامس: أنه عام في الكل"[2].

---

[1] مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الرازي، 28/ 31-32.

[2] المصدر نفسه، 28/ 32- 33.

وقال أبو حيان: "وظاهر هذا الخطاب أنه للأزواج لقوله: ببعض ما آتيتموهن، لأن الزوج هو الذي أعطاها الصداق. وكان يكره صحبة زوجته ولها عليه مهر، فيحبسها ويضربها حتى تفتدي منه"[1].

وذكر القرطبي في سبب نزول قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا ﴿٤﴾ ﴾[النساء: ٤] أقوالاً، أقربها عنده قوله:

"كان الولي يأخذ مهر المرأة ولا يعطيها شيئا، فنهوا عن ذلك وأمروا أن يدفعوا ذلك إليهن. قال في رواية الكلبي: أن أهل الجاهلية كان الولي إذا زوجها، فإن كانت معه في العشرة لم يعطها من مهرها كثيرا ولا قليلا، وإن كانت غريبة حملها على بعير إلى زوجها ولم يعطها شيئا غير ذلك البعير"[2]؛ فنزلت الآية.

وغير ما تقدَّم كثير من ألوان الإقصاء والتهميش الذي عانت منه غالبية النساء إبَّان الجاهلية، إلى أن جاء الإسلام وكفل لها حقوقها جميعا ومنها الحقوق المادية والمعنوية على السواء.

ثالثا: صور من حفظ حقوق المرأة قبل الإسلام

ومع ذلك فإنَّ هناك –في الجاهلية- نماذج متعدِّدة من إكرام المرأة وحفظها في مالها ونفسها، وقد أقر الإسلام كثيرا منها، من ذلك:

---

[1] تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض وغيرهما، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1422 هـ -2001م، 3/ 212.

[2] تفسير القرطبي، 5/ 23.

حرص العرب على تزويج بناهم بالأكْفَاء؛ فقد أوصى قيس بن زهير العبسي[1] قائلا: "ولا تردوا الأكفاء عن النساء فتحوجوهنَّ إلى البلاء، فإن لم تجدوا الأكفاء فخير أزواجهن القبور"[2].

قال في التحرير والتنوير: "كانوا في الجاهلية يعدون الرجل مولى للمرأة فهي ولية كما يقولون، وكانوا لا يدخروها تربية، وإقامة وشفقة، وإحساناً، واختيار مصير، عند إرادة تزويجها، لما كانوا حريصين عليه من طلب الأكفاء"[3].

وقد أقرَّ الإسلام الزواج بالأكفاء، بل وجعله أساساً في الدماء والأموال والأعراض؛ فقد عقد البخاري في صحيحه باباً أسماه: "باب الأكفاء في الدين"[4].

كما أنَّ للحرَّة حقَّ اختيار الزوج؛ فقد ورد أن هند بنت عتبة[5] طلبت من أبيها عدم تزويجها برجل حتى يعرضه عليها، فوافقها على ذلك، فخطبها رجلان، فطلبت منه أن يصفهما لها دون تسميتهما، ففعل، فأعرضت عن الأول، ووصف الثاني فأُعجِبت بها؛ فقالت عنه: "وأما الآخر فبعل الفتاة الخريدة[6]، الحرّة العفيفة، وإني للتي لا أَريبُ له عشيرةً فتعيره، ولا تصيّره بذعر

---

[1] هو: قيس بن زهير بن جذيمة بن رواحة العبسي: أمير عبس، وداهيتها، وأحد السادة القادة في عرب العراق، صاحب حرب داحس والغبراء، الفارس المشهور، كان يلقب بقيس الرأي، لجودة رأيه. ويكنى أبا هند. وهو معدود في الامراء والدهاة والشجعان والخطباء والشعراء. ورث الامارة عن أبيه. واشتهرت وقائعه في حروبه مع بني فزارة وذبيان. وشعره جيد فحل. مات سنة 10هـ. **المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء** =وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، ت: ف. كرنكو، دار الجيل، بيروت ط1، 1411 هـ - 1991م، ص221 و الأعلام، الزركلي، 5/ 206.

[2] العقد الفريد، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه أبو عمر المعروف بابن عبد ربه الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ، 7/ 92.

[3] التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د.ط، 1997م، 2/ 399.

[4] صحيح البخاري، 07/ 07.

[5] هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف القرشية والدة معاوية بن أبي سفيان أخبارها قبل الإسلام مشهورة وشهدت أحدا وفعلت ما فعلت بحمزة ثم كانت تؤلب على المسلمين إلى أن جاء الله بالفتح فأسلم زوجها ثم أسلمت هي يوم الفتح. ماتت في خلافة عثمان. انظر: الإصابة، 8/ 155- 156 والاستيعاب، 4/ 1922.

[6] الخريدة من خرد: والخريد والخرود من النساء: البكر التي لم تمسس قط. لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، مادة (خرد)، 3/ 162.

فتضيره، وإني لأخلاق مثل هذا لموافقة فزوّجنيه"، وكان الزوج الموصوف أبا سفيان بن حرب[1] فتزوجته[2].

كما حافظت المرأة العربيّة الحرَّة على عفّتها وطهارتها في مجتمع متخلِّف بالمفهوم المعاصر؛ فالعفيفة كانت المثل الأعلى في نظر الرِّجال، الّذين بذلوا المهج والأموال من أجل بقاء العرض طاهراً، وكان الموت أهون عليهم من سبي النّساء، وهذا يعني أنّ ظاهرة الزّنى التي كانت متفشية في المجتمع الجاهليّ لم تكن عامَّة بين جميع النِّساء، فهو خاص بالإماء، أو بالحرَّة الفاجرة والدّليل أنّ البغيَّ في اللغة عند كثير اللغويين- للأمة أو الحرّة الفاجرة[3]، وذكر أبو عليّ القالي[4] أنّ هذا الأمر خاص بالإماء[5].

وعند بيعة النّساء تلا الرّسول ﷺ عليهن قوله تعالى: ﴿أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ﴾[الممتحنة: ١٢]، فقالت هند[6]: "وهل تزني الحرّة؟"[7]، وكان عبد الله بن جُدعان[8] نخاساً، له ست جوار يزنين، ويبيع أولادهن[9]، وكان عبد الله بن سلول[10] يجبر جواريه على البغاء، وكنّ

---

[1] هو: صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، من أشراف قريش في الجاهلية، أسلم ليلة فتح مكة. انظر: العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تقي الدين محمد بن أحمد الحسني، ت: محمد عبد القادر عطا، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1998م، ص273-274.

[2] العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي، 7/ 94.

[3] لسان العرب، مادة (بغا)، 14/ 75.

[4] هو: إسماعيل بن القاسم بن عيذون -بِالْعينِ الْمُهْملَة وَالْيَاء- بن هارون بن عيسى بن محمد بن سلمان، أبو علي القالي البغدادي. توفي بقرطبة سنة: 356هـ. الوافي بالوفيات، الصفدي، 9/ 114 والأعلام، 1/ 321.

[5] الأمالي أو شذور الأمالي أو النوادر، أبو علي القالي،:عناية: محمد عبد الجواد الأصمعي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1344هـ - 1926م، 2/ 275.

[6] وهي هند بنت عتبة، مرت قريبا.

[7] الإصابة، 8/ 155.

[8] هو: عبد الله بن جُدعان التيمي القرشي، أحد الأجواد المشهورين في الجاهلية. أدرك النبي ﷺ قبل النبوة. وكانت له جفنة يأكل منها الطعام القائم والراكب، فوقع فيها صبي، فغرق! وهو الّذي خاطبه أمية بن أبي الصلت بأبيات اشتهر منها قوله: "أأذكر حاجتي أم قد كفاني حياؤك؟". له أخبار كثيرة. وسماه اليعقوبي بين حكام العرب في الجاهلية. انظر: البداية والنهاية، ابن كثير، 3/ 254 و الأعلام، 4/ 76.

[9] الأعلاق النفيسة لابن رسته، 7/ 215. نقلا عن: المرأة في الشعر الجاهلي، أحمد محمد الحوفي، ص506.

[10] سبقت ترجمته.

يميّزن بيوتهن بأن ينصبن عليها رايات لتدلّ إليهن من يريدهن، وقيل إنّهن تسعاً أو أكثر معروفات وهُنّ من سواقط الإماء[1].

وهذا يعني أنّ الفاحشة كانت منتشرة بين بعض الإماء في أماكن معيّنة، وبعض الحرائر السَّاقطات، وهذا بطبيعة الحال لا يؤثِّر في عفَّة المجتمع الجاهليِّ.

هذا، وفضلا عما سبق فعلى الرغم من إطباق هذا العصر على الجاهلية، إلا أن كثيراً من الحقوق والحريات مكفول، وإن كانت السمة الغالبة فيه الحدَّ من كلِّ ذلك إلا ما كان في أوساط الأشراف خاصة أو غيرهم كما تقدَّم.

الفرع الثالث: حقوق المرأة في المعاهدات المواثيق الدولية

أولا: المنطلقات الأساسية في تعاطي المعاهدات والمواثيق مع قضايا المرأة

تنطلق المعاهدات والمواثيق الدولية في مسألة حماية الأفراد من منطلق حقوق الإنسان، وتستمد شرعيتها من مرجعية ذات أصول فكرية وعقدية متباينة.

وقبل الحديث عن هذه الحقوق، ينبغي الإشارة إلى المنطلقات الأساسية في تعاطي المعاهدات والمواثيق مع قضايا المرأة، وتتلخص في الآتي:

– تعتمد المواثيق الدولية في الغالب الأسس العلمانية التي لا تعترف بالأديان وتسعى لإلغاء تشريعاتها في المجتمعات الإنسانية.

– تركز المواثيق الدولية على حقوق المرأة دون ذكر للواجبات.

– تتعامل المواثيق الدولية في تشريعاتها مع المرأة في أكثر الأحوال كفرد مستقل خارج إطار الأسرة، بينما الأحكام الشرعية في الإسلام موجهة للمرأة والرجل من خلال مؤسسة

[1] المرجع السابق، ص506.

الأسرة، و ترتبط تشريعات الأسرة بالمصلحة العامة للمجتمع، وتدور الحريات في فلك حفظ مصالح كل من الفرد والمجتمع معاً .

- تستند المواثيق الدولية إلى فكر و منهجية الحركة الأنثوية (feminism)، وهي من أقوى الحركات الفكرية التي تضاعف نفوذها مع سياسات النظام العالمي الجديد، وتمارس هيمنتها عبر منظمات هيئة الأمم المتحدة ومؤسسات المجتمع المدني المرتبطة بها، وتسعى لعولمة القوانين والتشريعات المتعلقة بالمرأة.

- ترفض المواثيق الدولية حقيقة وجود اختلاف أو تمايز بين الجنسين، وتتبنى مصطلح النوع الاجتماعي (Gender) بديلاً لمصطلح ذكر وأنثى، وذلك لإلغاء جميع التشريعات والمفاهيم المترتبة على أساس الجنس[1]، وتشرّع التماثل التام بين الجنسين في التشريعات، وفي الأدوار، وفي الموارد، وتنظر إلى المرأة كفرد قائم بذاته، وفي حالة صراع وتنافس دائم مع الرجل. في حين أن الإسلام ينطلق في تشريعاته من وجود فروق جوهرية بين الرجل والمرأة تحقق لكل منهما وظيفته في الحياة، وتجعل كلاً منهما مكملاً للآخر.

- تتلاقى العديد من المواضيع المتفق عليها بين النظامين الإسلامي والدولي لحقوق المرأة بحكم التلاقي الإنساني، خصوصا في المواضيع التي لا تمس القضايا الفكرية الأساسية؛ كالمساواة بين الرجل والمرأة في حق الحصول على التعليم والرعاية الصحية والأمن، والقضاء على الأمية والفقر بين النساء، ومحاربة الاتجار بالمرأة واستغلالها جنسيًا، وضمان مشاركة المرأة في أوجه الحياة العامة، وغيرها العديد من الجوانب الإيجابية المشتركة.

[1] حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وأصالة التشريع الإسلامي: دراسة مقارنة، منال محمود المشني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 1432هـ-2011م، ص261.

ثانيا: أهم المواثيق الدولية المتعلقة بالمرأة وحقوقها ومحتوياها

إنَّ من أهم المواثيق الدولية المتعلقة بالمرأة وحقوقها –بعد الإعـــلان العـــالمي لحقـــوق الإنسان[1]– ما صدر عن مؤتمرات الأمم المتحدة الخاصة بالمرأة حيث اعتمدت أول خطة عالمية متعلقة بوضع المرأة على المستوى الحكومي وغير الحكومي في المجالات السياسية والاجتماعيـــة والاقتصادية عام 1975م، ويعدُّ من أهمها مؤتمر الجمعية العامة للأمم المتحدة عـــام 1979م المسمى: "القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة" الذي نـــتج عنـــه اتفاقيـــة الســـيداو (CEDAW)[2] وهي ملزمة للدول التي توافق عليها إما بتصديقها أو بالانضمام إليها.

1- محتوى اتفاقية "سيداو":

نصت تلك الاتفاقية على إبطال جميع القوانين والأعراف دون استثناء لتلك التي تقـــوم على أساس ديني، واستبدالها بقوانين اتفاقية "سيداو"، وتتضمن الاتفاقية ثلاثين مادة تطبيقيـــة، وخلاصتها[3]:

المواد من 1-6: على الدول الأطراف اتخاذ كافة التدابير المناسبة لتقدم المرأة، من خلال إجراءات قانونية وإدارية من أجل تعديل أنماط السلوك الاجتماعية والثقافية ومكافحة الاتجـــار بالمرأة واستغلالها في أعمال البغاء.

[1] صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان UDHR عن الجمعية للأمم المتحدة في 10 ديسمبر 1948م. انظر: المرأة في منظومة الأمم المتحدة: رؤية إسلامية، نهى القاطرجي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 1426هـ- 2006م، ص171.

[2] قرار اتخذته الجمعية العامة بناء علي تقرير اللجنة الثالثة، الأمم المتحدة. راجع: الحوار المتمدن، العدد، 2111- 26/11/2007، الدورة الرابعة والثلاثين، بند 75 من الأعمال، قرار رقم: 2106. وقد سبق "سيداو" مؤتمر "مكسيكو سيتي" عام 1975م، والذي نادى بخطة عمل تسعى إلى تحقيق أهدافا ثلاثة: المساواة، والتنمية والسلم. انظر: المرأة في منظومة الأمم المتحدة: رؤية إسلامية، نهى القاطرجي، 187-189.

[3] قرار اتخذته الجمعية العامة بناء علي تقرير اللجنة الثالثة، (A/34/L.61.A /34/830)، الدورة الرابعة والثلاثين، بند 75 من الأعمال، ص 4 وما بعده. حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وأصالة التشريع الإسلامي، ص89- 60.

المواد من: 7-9: يتضمن حماية حقوق المرأة في مجال الحياة السياسية والعامة ومنح المرأة حقا في الانتخاب على أساس من المساواة مع الرجل، كما تمنح المرأة وأطفالها حقوقا متساوية مع الرجل في الجنسية.

المواد من: 10-14: تعرف الدول الأطراف كافة الالتزامات المختلفة للقضاء على التمييز في التعليم، والعمل، والصحة وفي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. إضافة إلى اتخاذ التدابير لمنع التمييز وضمان حقوق المرأة الريفية.

المواد من: 15-16: يتضمن توفير المساواة للمرأة مع الرجل أمام القانون، وفي ممارستها لحقوقها القانونية على وجه الخصوص في ميدان الأحوال الشخصية والأسرية.

المواد من: 17-22: وهي تركز على آلية لتنفيذ الاتفاقية، وذلك من خلال تشكيل لجنة للقضاء على التمييز ضد المرأة لمراقبة الاتفاقية وتعهد الدول بتقديم التقارير حول تبنيها، والتعابير التي تبنتها لتفعيل الاتفاقية (الأول بعد سنة من تاريخ المصادقة ثم تقرير كل أربع سنوات).

2- وثيقة المؤتمر العالمي للمرأة/كوبنهاجن عام 1980م:

انعقد هذا المؤتمر عام 1980م، وتناول المواد التي تخص المرأة والمتمثلة في[1]:

- الحث علي دراسة كل ما تبقى من أحكام تشريعية تمييزية في المجالات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وفي قانون العقوبات، والقانون المدني؛ بغية إبطال جميع القوانين والأنظمة التي تميز ضد المرأة فيما يتصل بالحقوق المتعلقة بالجنسية، وحضانة الأطفال وما شابه ذلك.

فعرضت الوثيقة قضية الجنسية وقضية حضانة الأطفال.

[1] تقرير المؤتمر العالمي لعقد الأمم المتحدة للمرأة، المساواة والتنمية والسلم، الأمم المتحدة، كوبنهاغن، 14 إلى 30 تموز/ يوليو 1980، الأمم المتحدة، نيويورك 1981، ص 22.

3- وثيقة المؤتمر العالمي للمرأة نيروبي عام 1985م[1]:

وقد عرضت الوثيقة حق المرأة في التحكم في خصوبتها أساساً للتمتع بالحقوق الأخرى، لكل زوجين ولكل الأفراد الحق الإنساني الأساسي في أن يقرروا بحرية وعلى بينة، عدد أطفالهم وفترات مباعدة الحمل، كما ينبغي توفير المعلومات وتقديم الخدمات المتعلقة بتنظيم الأسرة، وينبغي للحكومات أن تشجع الانتفاع بتلك الخدمات بغض النظر عن سياساتها السكانية، ويجب أن تؤدى تلك الخدمات بمشاركة المنظمات النسائية لتكفل لها النجاح ، و ينبغي للحكومات أن توفر — بصفة عاجلة — المعلومات والتعليم، وسبل مساعدة الرجل والمرأة على اتخاذ القرارات فيما يتعلق بعدد الأطفال الذي ترغب فيه. وتسليماً بأن الحمل الذي يحدث للمراهقات -سواء المتزوجات منهن أو غير المتزوجات- له آثار معاكسة بالنسبة لأمراض ووفيات الأم والطفل، يهاب بالحكومات أن تضع سياسات لتشجيع التأخير في إنجاب الأطفال، و ينبغي لجميع الحكومات أن تكفل اتفاق وسائل وعقاقير التحكم في الخصوبة مع المستويات الكافية من الجودة والفعالية والسلامة، وينبغي أن ينطبق هذا أيضاً على المنظمات المسؤولة عن توزيع هذه الوسائل وإعطائها. وينبغي أن توفر للنساء معلومات عن أدوات منع الحمل.

4- المؤتمر العالمي الرابع للمرأة في بيكين:

عقد المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة في بكين عام 1995م، وقد بلغ عدد المشاركين من الدول والمنظمات غير الحكومية ما يزيد عن خمسين ألف (50000) مشارك، ووضع منهاج عمل وخطة لتنفيذ بنود اتفاقية "سيداو"؛ حيث أُلزمت الدول التي صادقت على الاتفاقية بالعمل بها، ودعا المؤتمر إلى:

[1] القضايا العالمية: موقع الأمم المتحدة. والمرأة في منظومة الأمم المتحدة: رؤية إسلامية، نهى القاطرجي، ص192.

- اعتماد "منهاج عمل" يركز على القضايا التي حددت العقبات أمام النهوض بالمرأة في العالم، وتحديد الإجراءات ذات الأولوية للتنفيذ من طرف المجتمع في الفترة ما بين 1996-2001م من أجل النهوض بالمرأة.
- حشد جهود المرأة والرجل بالتساوي على مستوى صنع القرار والسياسات لتحقيق برنامج العمل الخاص بشتى المجالات: العنف، واللامساواة في التعليم والصحة وصناعة القرار، والفقر وغيرها من المجالات الإعلامية والاجتماعية والبيئية[1].

كما دعا بصراحة إلى عدد من الأمور التي تخالف الفطرة والشرع، ومنها: الدعوة إلى فتح باب العلاقات الجنسية المحرمة، والسماح بالإجهاض، وتحديد النسل، ومنع الزواج المبكر، وإباحة الزواج اللانمطي –اللاديني-، ودعا إلى الاعتراف بالشواذ، والتركيز على التعليم المختلط بين الجنسين وتعميمه، والقضاء على أي فروق تشريعية بين الرجل والمرأة.

5- وثيقة مؤتمر الأمم المتحدة للمرأة عام 2000م[2]:

تضمنت وثيقة مؤتمر الأمم المتحدة للمرأة "المساواة والتنمية والسلام"، المنعقد في نيويورك عام 2000م الدعوة إلى الحرية الجنسية، والإباحية للمراهقين والمراهقات، والتبكير بها مع تأخير سن الزواج، وأوصى المؤتمر بتشجيع جميع أنواع العلاقات خارج إطار الأسرة الشرعية "للرجل والمرأة"، و تهميش دور الزواج في بناء الأسرة، والسماح بزواج الشواذ من الجنس نفسه، وفرض مفهوم المساواة الشكلي المطلق بين الجنسين في جميع النواحي، والمطالبة بإلغاء التحفظات التي أبدتها بعض الدول الإسلامية على وثيقة بكين. ويعتبر أهم هدف في هذا المؤتمر هو الوصول إلى صيغة نهائية ملزمة للدول بخصوص القضايا المطروحة على أجندة هذا المؤتمر، والتي صدرت بحقها توصيات ومقررات في المؤتمرات الدولية السابقة تحت إشراف الأمم المتحدة.

---

[1] حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وأصالة التشريع الإسلامي، ص92.

[2] القضايا العالمية: موقع الأمم المتحدة، و والمرأة في منظومة الأمم المتحدة: رؤية إسلامية، نهى القاطرجي، ص194.

وفي عام 2005 عقدت لجنة مركز المرأة بالأمم المتحدة مؤتمر (بكين +10) والذي أقر في وثيقته مبدأ المساواة في النوع وركز على بنود وثائق بكين السابقة.

ثم تضافرت الجهود في العديد من الدول العربية بوضع الخطط والبرامج من أجل الارتقاء والنهوض بالمرأة العربية، فأحدثوا داخل الوزارات وحدات تُعنى بقضايا المرأة والتنمية وتقليل الهوة بينها وبين الرجل؛ باعتبارها مشاركة ومستفيدة من خطط التنمية، كما عملت الحكومات على وضع الاستراتيجيات وخطط العمل بالتشاور مع المؤسسات ذات الصلة، وكذلك مع المنظمات غير الحكومية، ووضع استراتيجيات التنفيذ لمنهاج العمل؛ والتي لا بدَّ أن تكون هذه الأخيرة ذات أهداف محددة زمنيا وتعتمد على وجود مقاييس للرصد ومقترحات لتخصيص أو إعادة تخصيص موارد التنفيذ. مع إلزام الحكومات تشجيع المنظمات غير الحكومية والنسائية على المساهمة في تصميم وتطبيق منهاج العمل أو خطط العمل الوطنية، لتحقيق التوازن بين الجنسين[1].

وهكذا تكفلت هذه الخطط وغيرها بالدفع بالمرأة في مختلف الأوساط الاجتماعية، والإعلامية والثقافية، والاقتصادية، والسياسية وغيرها مع الرجل سواء بسواء، ولا زالت تطمح لرفع مستوى الوعي للقضايا العامة والخاصة المرتبطة بها وحقوقها الإنسانية.

ويجدر بالذِّكر في هذا الصدد أنه على التسليم بأن حقوق المرأة انتعشت في الآونة الأخيرة في ظل هذه المعاهدات والاتفاقيات الدولية –على اختلافها وتعدد مشاربها– مقارنة بما كانت عليه المرأة في الغرب سابقا، وأنَّ كثيرا من الأمور الإيجابية أفادتها المرأة واكتسبتها.

لكن التساؤل الذي يطرح نفسه في هذا الصدد أيضا:

هل هذه الحقوق التي كُفلت للمرأة بمختلف أشكالها تستطيعها وتتناغم وطبيعتها البشرية التي خلقها الله عليها؟

---

[1] حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وأصالة التشريع الإسلامي، 93- 95.

هذا ما يتعذَّر على أولئك الذين عرَّوا المرأة من طبيعتها وفطرتها أن يجيبوا عنـــه إجابـــة مقنعة وموضوعية.

غير أنَّ الشريعة الإسلاميَّة الغرَّاء أنزلت المرأة منزلتها اللائقة بها وكفلت لها من الحقـــوق ما تستطيعه وما لا تنفكُّ عنه طبيعتها البشرية، وأودعت في نصوصها السمعية حقوقا كـــثيرة ومختلفة تبقى النصوص شاهدة عليها إلى يوم الدين، وأما ما يمكن أن يكون محلَّ نزاع بين النَّاس واختلاف الأنظار في عدِّه من الحقوق أو من غيرها، فقد أحالت الشريعة حكم ذلك على روح تلك النصوص ومقاصد الشريعة التي لا تحيف.

الفصل الأول

مقاصد الشريعة وصلتها بحقوق المرأة

توطئة:

لقد جاءت الشريعة الإسلامية بمجموعة من الحكم والمعاني والأغراض والغايات والأهداف تعبر عن مقصود الشارع من تشريع الأحكام المختلفة، وهي من الأهمية بمكان بحيث ترتبط بها الأدلة الشرعية ويحتكم إليها أثناء التعارض والاختلاف.

وهذا الفصل الذي بين أيدينا يحاول أن يتناول هذه القضية؛ من خلال التأسيس لمفهوم مقاصد الشريعة، وبيان تقسيماتها المتعدِّدة والمختلفة وإثبات صلتها وتعلقها بالحقوق عموما وحقوق المرأة بشكل أخص.

وقد التأمت مسائله في المباحث الثلاثة الآتية:

المبحث الأول: مفهوم مقاصد الشريعة

المبحث الثاني: تقسيمات مقاصد الشريعة

المبحث الثالث: صلة مقاصد الشريعة بالحقوق والقصد في استعمالها

المبحث الأول

مفهوم مقاصد الشريعة

توطئة:

يبين هذا المطلب مفهوم مقاصد الشريعة؛ وذلك من خلال التعرض لتعريفها في اللغة والاصطلاح، والتنويه بأهميتها وحاجة الفقه والاجتهاد الماسة إليها.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف المقاصد الشرعية

المطلب الثاني: أهمية المقاصد الشرعية

المطلب الأول: تعريف المقاصد

يقف هذا المطلب عند تعريف مقاصد الشريعة الإسلامية، كما حدَّها أهل اللغة والاصطلاح ويحاول أن يضع بعد ذلك خلاصة لتلك التعريفات؛ وذلك كما يأتي.

الفرع الأول: تعريف المقاصد في اللغة

المقاصد: جمع مَقصَد، بفتح الميم، والمَقصَد مصدر ميمي مأخوذ من الفعل (قصَد). يقال: قَصَدَ يقْصِد قصْداً ومَقْصَداً ومقصِداً[1]، فالقَصد والمقصَد بمعنى واحد.

وأصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ويأتي القصد لبيان معان عدة[2] منها:

أولا: الأم، والاعتماد، وإتيان الشيء، والتوجه إليه

تقول: قصده، وقصد له، وقصد إليه إذا أمّه، واتجه نحوه.

ثانيا: استقامة الطريق:

ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ﴾[النحل: ٩].

قال ابن جرير: "والقصد من الطريق المستقيم الذي لا اعوجاج فيه..."[3].

ثالثا: العدل، والتوسط، وعدم الإفراط:

فيأتي بمعنى العدل في قول الشاعر[4]:

على الحكم المأتي يوما إذا قضى   قضيته أن لا يجور ويقصِد

---

[1] معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الحلبي، مصر، ط2، 1392هـ، 5/ 95.

[2] انظر: كتاب العين، الخليل الفراهيدي، ت: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، د.ط، د.ت، 54/5، و تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، ت: عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، 1391هـ- 1971م، 9/ 36، المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي ، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، 2/ 504 و التعريفات، محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، 1/ 220.

[3] جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري، 14/ 83.

[4] هو الشاعر: اللحام التغلبي، ويروى لعبد الرحمن بن الحكم. والأول الصحيح. انظر: لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، 3/ 353.

وأما بمعنى التوسط وعدم الإفراط فيجيء في قوله تعالى: ﴿ وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ ﴾ [لقمان: ١٩]، قال ابن كثير: "أي امش مقتصدا، مشيا ليس بالبطيء المثبط، ولا بالسريع المفرط، بل عدلا وسطا بين بين"[1]. وفي قوله ﷺ: (والقصدَ القصدَ تبلُغوا)[2].

رابعا: الكسر والطعن:

يقال قصدت العود قصدا؛ أي كسرته، وانقصد الرمح؛ إذا انكسر بنصفين، وقصده: طعنه فلم يخطئه وضربه فقتله.

وغير ذلك من المعاني التي ترد عليها مادة (قصد) كثير ومتعدِّد، لكنها تدور في كلام العرب –على حدِّ قول ابن جني– على "الاعتزام، والتوجه، والنهود، والنهوض نحو الشيء؛ على اعتدال كان ذلك أو جور. هذا أصله في الحقيقة، وإن كان في بعض المواقع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل تارة أخرى، فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعا"[3].

فهذا الأصل هو المراد في هذا البحث، والذي يتوافق والتعريف الاصطلاحي، كما سيأتي.

الفرع الثاني: تعريف المقاصد في الاصطلاح

لم يحدد العلماء معنى القصد أو المقصد اصطلاحاً، على الرغم من أنهم نصوا على جملة من المقاصد في مصنفاتهم، وذكروا بعضاً من تقسيماتها؛ كذكرهم للكليات الخمس: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل والمال. وذكر المصالح الضرورية، والحاجية والتحسينية، وبعض الحكم والأسرار والعلل[4]، كما أنهم عبروا عن المقاصد بألفاظ مختلفة وتعابير متباينة على الرغم من كونها دالة عليها وهذا يفهم من سياقها، فقد عبر بعضهم عنها بالحكمة المقصودة بالشريعة من الشارع، وبعضهم أطلق عليها لفظ المصلحة، وجاء البعض الآخر بلفظ نفي الضرر ورفعه

---

[1] تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي، 1401هـ، 3/ 447.

[2] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، حديث رقم: 6463. صحيح البخاري، 8/ 98.

[3] تاج العروس، 9/ 36.

[4] علم المقاصد الشرعية، نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان، السعودية، ط1، 1421هـ - 2001م، ص15.

وقطعه، ومنهم من عبر عنها بلفظ دفع المشقة ورفعها أو رفع الحرج والضيق وتقرير التيسير والتخفيف، وتارة يسمونها الكليات الخمس الكبرى كما أشرنا إليها سابقاً، وتارة أخرى بالعلل وغير ذلك[1].

وقد ذكر الريسوني أنه لم يجد تعريفا عند الأصوليين وغيرهم من العلماء الذين تعرضوا لذكر المقاصد قديما؛ وذلك يعود إلى وضوحها عندهم[2]، ومن ثم لا حاجة لذلك –كما يعلل الريسوني للإمام الشاطبي الذي لم يورد تعريفا لها، بأن منهجه في الحدود يقتضي عدم الإغراق في التفاصيل، والاكتفاء بتقريب الصورة لمخاطب، كما يعلل اليوبي له بذلك أيضا[3].

ومن ثم أكتفي بإيراد بعض التعاريف لمن جاء بعدهم من المعاصرين:

1- عرفها الإمام الدهلوي: "علم أسرار الدين، الباحث عن حكم الأحكام ولميّاتها، وأسرار خواص الأعمال ونكاتها"[4].

2- وعرفها الشيخ الطاهر بن عاشور بقوله: "مقاصد التشريع العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"[5].

ويعرض للمقاصد الخاصة في القسم الثالث من كتابه –مقاصد التشريع الخاصة- فيقول: "معرفة المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات، وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالا عن غفلة أو عن استزلال هوى، أو باطل شهوة"[6].

---

[1] الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه ومجالاته، نور الدين بن مختار الخادمي، سلسلة كتب الأمة، قطر، ط1، 1419هـ، 1/ 48.

[2] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، سلسلة الرسائل الجامعية (1)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1416هـ- 1995م، ص17.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد اليوبي، دار الهجرة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1418هـ- 1998م، تهميش رقم: 3، ص 34.

[4] حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، دار إحياء العلوم، بيروت،ط3، 1420هـ- 1999م، 1/ 21.

[5] مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر ابن عاشور، نشر الشركة التونسية للتوزيع، د.ط، د.ت، ص51.

[6] مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص 300.

ولم يسلم هذان التعريفان وغيرهما من الانتقاد أو المناقشة أو التعليق[1].

3- وعرفها الأستاذ علال الفاسي بقوله: " بأنها الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[2].

4- واختار الأستاذ محمد اليوبي تعريفا جامعا وشاملا للمقاصد، وهو:

"المقاصد هي المعاني والحِكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا، من أجل تحقيق مصالح العباد"[3].

5- وعرفها الأستاذ يوسف حامد العالم بقوله: "هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار"[4].

6- وعرفها الدكتور يوسف القرضاوي بقوله: "الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين، أفراداً وأسراً وجماعات وأمة"[5].

7- وعرفها الدكتور أحمد الريسوني بقوله: "هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[6].

8- وعرفها الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي بقوله: "المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم

[1] انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، زياد محمد احميدان، مؤسسة ناشرون، بيروت، ط1، 1425هـ- 2004م، ص 17- 22، ومقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 34-37.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، 19963م، ص03.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص 37.

[4] المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، ط2، 1414هـ- 1993م، ص79.

[5] دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط3، د.ت، ص20.

[6] علم المقاصد الشرعية، نور الدين بن مختار الخادمي، ص16.

سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين"[1].

9- وعرفها الدكتور عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني بقوله: "المعاني الغائية، التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه "[2].

الفرع الثالث: خلاصة التعريفات

يظهر من التعاريف السابقة أن هناك اتفاقاً بين العلماء على كون المقاصد دائرة مع المصالح والغايات والحكم التي قصد الشارع تحقيقها عند وضعه الشريعة، وهذا شامل للمقاصد العامة والخاصة.

وعلى الجملة فالمقاصد الشرعية هي الغايات والمعاني التي يهدف الشارع إلى تحقيقها من تشريع الأحكام لمصلحة الإنسان.

وبناء على ما سبق يمكن استخلاص مجموعة من الملاحظات:

أ- تطلق المقاصد على المعاني والحكم والأسرار التي أودعها الشارع في أحكام شريعته، والتي لا تختص في نوع خاص من أحكام الشريعة.

ب- تتمثل هذه المقاصد في الغايات الكبرى الكلية التي يهدف الشارع إلى حفظها؛ وهي الكليات الخمس المعروفة: (الدين، والنفس، والعقل، والنسل والمال).

ج- تهدف المقاصد إلى جلب المصالح ودرء المفاسد، وتتجه نحو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين.

---

[1] علم المقاصد الشرعية، مرجع سابق، ص17 والاجتهاد المقاصدي، ص52،

[2] قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا، عبد الرحمن حسن إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق-سورية، ط1، 1421هـ- 2000م، ص47.

المطلب الثاني: أهمية المقاصد في تعيين الحقوق

تتجلى أهمية معرفة مقاصد الشريعة في عدة أمور، منها[1]:

أ- بيان الإطار العام للشريعة، والتصور الكامل للإسلام، وتوضيح الصورة الشاملة للتعاليم والأحكام، لتتكون النظرة الكلية الإجمالية للفروع، وبذلك يعرف الإنسان ما يدخل في الشريعة وما لا يدخل فيها.

ب- إبراز علل التشريع وحكمه وأغراضه ومراميه الجزئية والكلية العامة والخاصة في شتى مجالات الحياة وفي مختلف أبواب الشريعة.

ج- إبراز أهداف الدعوة الإسلامية التي ترمي إلى تحقيق مصالح الناس، ودفع المفاسد عنهم، وذلك يرشد إلى الوسائل والسبل التي تحقق السعادة في الدنيا والفوز برضوان الله في الآخرة.

د- فهم النصوص وتفسيرها بشكل صحيح عند تطبيقها على الوقائع واستنباط الأحكام منها.

وعليه فإني أقوم باستعراض النصوص الشرعية التي تحدَّثت عن حقوق المرأة –محل الدراسة– وأحاول تفسيرها على ضوء هذه المقاصد.

هـ- تعين على ترجيح ما يحقق المقاصد ويتفق مع أهدافها في جلب المنافع ودفع المفاسد.

وقد أفدت من هذه الخاصية في موضوع البحث؛ وذلك بإعمال هذا الميزان المقاصدي في ترجيح ما اختلف في نسبته إلى حقوق المرأة من غيره؛ فكلٌّ ما ظهر نفعه للمرأة وللمجتمع وتفوَّق على ضرره قدَّمته واعتبرته حقًّا لها وأهملت ما لم يحقق مصلحة شرعية معتبرة أو ما كان ضرره أعظم من نفعه.

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص36، ، الاجتهاد المقاصدي، نور الدين بن مختار الخادمي، 85/1 ومنهج التيسير المعاصر –دراسة تحليلية، عبد الله بن إبراهيم الطويل، دار الهدي النبوي، مصر ، ط1، 1426هـ– 2005م، ص24.

و- التوفيق بين خاصيتي الأخذ بظاهر النص، والالتفات إلى روحه ومدلوله على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا العكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض.

فربَّ نصٍّ يُفهم من ظاهره أحقِّية المرأة بالمنصوص عليه واشتراكها مع الرجل فيه، قد لا يدلُّ عليه روح النص ولا يصدِّقه مدلوله.

ز- تأكيد خصائص صلاحية الشريعة ودوامها وواقعيتها ومرونتها وقدرتها على التحقق والتفاعل مع مختلف البيئات والظروف والأطوار.

تؤكِّد هذه الخاصية التي تمتاز بها مقاصد الشريعة قدرتها على التَّفاعل مع القضايا العصرية والمستجدَّة والتي تكون المرأة طرفاً مهمًّا فيها، ولعل أهمَّ تلك القضايا هذه الصيحات والحركات المعاصرة في سبيل –دعوى- إعادة المرأة حقوقها وإثباتها نفسها في الواقع.

ح- التقليل من الاختلاف والنزاع الفقهي والتعصب المذهبي، وذلك باعتماد علم المقاصد في عملية بناء الحكم، وتنسيق الآراء المختلفة، ودرء التعارض بينها.

وقد حاولت أن أجعل من هذه الخاصية مسلكاً مطَّردا في الدراسة، وذلك من خلال بسط الآراء المختلفة وأدلتها ثم استعمال مقاصد الشريعة وتحكيمها على تلك الآراء، مما يفضي إلى التقليل من هوَّة الخلاف.

ط- إدراك علماء الشريعة الإسلامية أن نصوصها وأحكامها معقولة المعنى، ومبنية على النظر والاستدلال، فالمسلم وإن كان يتلقى التكاليف بروح القناعة واليقين بأحقيتها، ويطبقها وهو تملؤه الثقة بخيريتها، إلا أن ذلك لا يمنع من التماس الحكمة من تشريعها.

وقد أوردت في هذه الدراسة قضايا مختلفة تتعلَّق بحقوق المرأة أغلبها معقول المعنى.

قال ابن عاشور موضحاً أهمية المقاصد فيما عنون له: "احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة": "إن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء: النحو الأول: فهم أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي،

وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي. وقد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه. النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها، ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح، فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألفى له معارضاً نظر في كيفية العمل بالدليلين معاً، أو رجحان أحدهما على الآخر"[1]؛ فهذا كما ترى نظرٌ من المجتهد في الأقوال المختلفة وفقهٌ لأوجه الاستدلال المختلفة من الأدلة التي تنبني عليها الأقوال ثم بحثٌ فيما قد يتراءى للمجتهد من أدلَّة أخرى قد تنقض الأولى. ثم يستأنف الإمام معدِّدا الأنحاء الأخرى: "منها النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المبينة في أصول الفقه. النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظير يقاس عليه. النحو الخامس: تلقِّي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها؛ فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة، فيسمي هذا النوع بالتعبدي. فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها"[2]؛ فلا يمنع المجتهدَ عدمُ إحاطته بمقاصد جميع الأحكام والتي منها كثير من التعبديات، لسعة الشريعة وقصور عقل المكلَّف، قلت: لا يمنعه أن يلتمس حكمها ويجتهد في كنه أسرارها، لأنها كامنة فيها ولا شكَّ، لأن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد في الدارين ودفع المضار عنهم في العاجل والآجل.

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، ص40.

[2] المرجع نفسه.

المبحث الثاني

تقسيمات مقاصد الشريعة

يورد هذا المطلب تقسيمات مقاصد الشريعة المختلفة؛ وذلك تمهيدا لاستعمالها واستخدامها في المسائل محل الدراسة.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تقسيم المقاصد باعتبار المصالح

المطلب الثاني: تقسيم المقاصد باعتبار الشمول

المطلب الثالث: تقسيم المقاصد باعتبار القطع والظن

المطلب الأول: تقسيم المقاصد باعتبار المصالح

يعتبر هذا التقسيم أشهر تقسيمات المقاصد؛ وذلك لما يتسم به بالقوة والتعلق بالأحكام الشرعية، من حيث الحاجةُ إليها وتناغمُها مع المصالح المعتبرة شرعاً في أبواب الفقه المختلفة.

كما يعتبر هذا التقسيم أهم وأجمع وألصق بجانب الاجتهاد التطبيقي في جملة من المسائل التي سأثيرها في الفصل الموالي والمتعلقة بحقوق المرأة، وعليه فستكون درجة ظهوره في البحث أقوى.

وتنقسم هذه المقاصد بهذا الاعتبار إلى ثلاث مراتب –تبعا لمصالحها[1]– وهي:

الفرع الأول: المقاصد الضرورية

أولا: تعريف الضروريات

1- الضروريات في اللغة:

الضرورة اسم لمصدر الاضطرار، والاضطرار: الاحتياج إلى الشيء، يقال: رجل ذو ضرورة؛ أي ذو حاجة. وفي اللسان: اضْطَرَّ إلى الشيء أي أُلجئ إليه[2].

2- الضروريات في الاصطلاح:

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف المقاصد الضرورية، مع الاتفاق على حقيقتها، وسبب الاختلاف يعود إلى الاعتبار الذي نظر فيه إلى تلك المقاصد، فهناك من نظر إليها من حيث القوة، فقال في تعريفها: "أقوى المراتب في المصالح"[3]، أو "أعلى المراتب في المناسبات"[4]، أو "هي أعلى المراتب في إفادة الظن في الاعتبار"[5].

---

[1] يقول الآمدي: "مصالح الناس المعتبرة شرعا ليست على درجة واحدة، من حيث الأهمية والخطورة وحاجة الناس إليها". الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، 3/ 240.

[2] لسان العرب، ابن منظور، 4/ 383، ومختار الصحاح، الرازي، ، 1/ 159.

[3] المستصفى من علم الأصول، الغزالي أبو حامد، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1413هـ، 1/ 416.

[4] الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، 3/ 252.

[5] شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، عضد الدين الإيجي، ضبط: فادي نصيف- طارق يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ- 2000م، 2/ 240.

وهناك من نظر إليها من حيث مدى الحاجة إليها، فقال في تعريفها: "ما تصل به الحاجة إليه إلى حد الضرورة"[1]، وهذا التعريف يتطابق والتعريف اللغوي.

وهناك من نظر إليها من حيث العدد، فعرفت بأنها: "ما تضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي اتفقت الملل على حفظها"[2].

وهناك تعريف تشترك فيه المقاصد الضرورية وغيرها، وهو: "ما عرف من الشارع الالتفات إليها"[3].

وأشمل تعريف لها هو تعريف الإمام الشاطبي؛ إذ عرفها بأنها:

"ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"[4].

أو هي: "التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش"[5].

وقد ذكر الإمام الغزالي هذه الضروريات بقوله:

"ومقصود الشارع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم نسلهم ومالهم... وهذه الأصول حفظها واقع في رتبة الضروريات، فهو أقوى المراتب في المصالح"[6].

---

[1] مسلم الثبوت بهامش المستصفى، محب الله بن عبد الشكور ، دار الفكر، بيروت، د.ط، 2/ 262.

[2] الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول، علي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1416هـ- 1995م، ج3/ 55.

[3] روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، موفق الدين بن قدامة، ت: عبد الكريم النملة، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط6، 1418هـ- 1998م، 2/ 539.

[4] الموافقات في أصول الفقه، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، أبو إسحاق الشاطبي، ت: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، 2/ 08.

[5] مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص79.

[6] المستصفى من علم الأصول، 2/ 416.

ولقد جاءت الشريعة بالمحافظة على هذه الضروريات الخمس، وقد ثبت ذلك بالاستقراء، لا من دليل واحد[1]، وهو ما اتفقت عليه جميع الشرائع.

ثانيا: أهمية المقاصد الضرورية ورعايتها

تعتبر الضروريات أعلى درجات هذه المقاصد، ولا تنفك حاجة الناس عنها؛ بحيث لو فقدت كلية أو بعض آحادها، لعمَّت الفوضى واستحال نظام الحياة كلية، أو أفضى إلى إعاقة مسيرتها. وفي هذا المعنى يقول الشيخ ابن عاشور –رحمه الله–: "تصير الأمة شبيهة بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها، وقد يفضي بعض ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل، بتفاني بعضها ببعض، أو بتسلط العدو عليها، إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية، أو الطامعة في الاستيلاء عليها"[2].

وقد حرصت الشريعة الإسلامية على اعتبار الكليات الضرورية، وهذا ما قطع به الإمام الشاطبي، وجعله في أعلى مراتب القطع دون أن يتطرق إليه جدال: "فقد اتفقت الأمة بل سائر الأمم على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لها أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموعة أدلة لا تنحصر في باب واحد"[3]. وقد أشار الغزالي إلى هذا المعنى من قبل[4].

وقال ابن أمير الحاج: "وحصر المقاصد في هذه ثابت بالنظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء"[5].

وفي نشر البنود: "حفظ الضروريات المذكورة واجب على كل إنسان مكلف بإجماع الأمم".

---

[1] الموافقات، 1/ 38.

[2] مقاصد الشريعة، ص210.

[3] المصدر السابق، 1/ 38.

[4] المستصفى، 2/ 418- 419.

[5] الإحكام، الآمدي، 3/ 274.

قد أجمع الأنبيا والرسل قاطبـــة   على الديانة بالتوحيـــد والملـــل

وحفظ نفس ومال معهما نسب   وحفظ عقل وعرض غير مبتذل[1]

كما أن الشرائع السماوية السابقة راعت هذه الكليات، ولم تختلف في اعتبارها. وفي هذا يقول الغزالي: "وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها، يستحيل ألا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع، التي أريد بها إصلاح الخلق؛ لذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنى والسرقة وشرب المسكر"[2].

ثالثا: أدلة المقاصد الضرورية وجهات حفظها

1- أدلة الكليات الخمس:

وأما عن أدلة كون الشريعة جاءت للمحافظة على هذه المقاصد؛ فتنقسم إلى قسمين:

الدليل الأول: هو دليل إجمالي؛ يتمثل في الاستقراء لأدلة الشريعة، التي ترجع جميعا إلى حفظ هذه المقاصد، وقد سبقت الإشارة إليه من خلال النصوص المتقدمة.

وأما الدليل الثاني؛ فهو مجموعة الأدلة التفصيلية من الكتاب والسنة، وقد أشار إليها بعضهم[3]، ومبثوثة في كتب المقاصد[4] وهي على قسمين:

القسم الأول: أدلة تشمل الأقسام الخمسة.

القسم الثاني: أدلة تخص كل واحد منها.

---

[1] نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409هـ- 1988م، 2/ 173.

[2] المستصفى، 2/ 418.

[3] مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص80.

[4] لا حاجة إلى التفصيل في الأدلة؛ فهي مبثوثة في كتب المقاصد، ومن النصوص التي دلَّت عليها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠] وهي أجمع آية، وكذا الآيات: [151- 153] من سورة الأنعام، التي اشتملت في حفظها الكليات الخمس جميعاً.

2- جهات حفظ الكليات:

وحفظ هذه المقاصد يكون من جهتين:

الأولى: جهة الوجود؛ وهي إقامة الأحكام الشرعية التي تحفظ هذه المصالح من جهة إقامة أركانها، وشروطها وتحقيق منافعها.

والثانية: جهة العدم؛ وهي وضع الشارع الأحكام الشرعية التي تحفظ هذه المصالح أيضا من جهة ضياعها أو وتفويتها أو الإخلال بها.

رابعا: حصر المقاصد الضرورية الخمسة وكيفية حفظها

أتناول هنا هذه الخمسة المعروفة، وفقا للترتيب المتقدم في نصوص الشاطبي وغيره ممن وافقه من الأصوليين؛ ذلك أن الحصر في الخمس —كما يبدو- موف بالمطلوب، وكل ما رام بعض المتأخرين إضافته[1] إلى الضروريات الخمس لا يخرج عند التحقيق عنها، فهو لا يعدو أن يكون تفريعاً وتفصيلاً للكليات الخمس. يقول الآمدي: "والحصر في هذه الخمسة أنواع إنما كان نظراً إلى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العـــادة"[2].

[1] من المعاصرين من طالب بصياغة جديدة لهذه المقاصد لتشمل "حرية الفرد وحقوقه الأساسية"؛ نظراً لتغير الظروف الاجتماعية وما ينتج عن الاحتكاك القائم بين الفرد والدولة، حيث يسود العالم الإسلامي استبداد مطلق وكَبْت للحريات وانتهاك للحقوق الأساســية للفرد التي كفلتها الشريعة. والدافع إلى إضـــافة هذا المقصد ما عساه أن ينتج عن إبراز هذا المقصد من حسٍّ يؤدي إلى تحسين وضع الحريات والحقوق الأساسية للمواطن المسلم في العالم الإسلامي. ولكن يلاحظ على هذه الصياغات المتجددة —حسب ما أسلمتني إليه مطالعتي المتواضعة- أمران: الأول: أن هذه الصيغ غير منضبطة عند هؤلاء وغير مطردة في تطبيقاتها وتمظهراتها، والثاني: أنها مهما تنوعت واختلفت فإنها تترع إلى التقسيمات المتقدمة، ولا تكاد تشذُّ عنها.

[2] الإحكام في أصول الأحكام، 3/ 394. علما أن بعض الأصوليين أضافوا مقصدا سادسا وهو: "الأعراض" كما فعل ابن السبكي وقوّاه الشوكاني في: (إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ - 1999م، ص130)، وغير ذلك من الاجتهادات والإضافات، لكنها تعود بطريق أو بآخر إلى جملة الخمسة المعروفة.

1- حفظ مقصد الدين:

يعتبر الدين أهمَّ مقصد ضمن هذه الخمس وأولاها، بل هو المقصد العظيم الذي تتفرع عنه بقية المقاصد، ولو ضاع هذا المقصد لم تكن لبقية المقاصد أية قيمة.

ودين الله عز وجل محفوظ ابتداء؛ قد تكفل الله بحفظه؛ قائلا: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩ ﴾ [الحجر: ٩]. ويكون حفظه بأمرين:

أ- مراعاة حفظه من جانب الوجود؛ وذلك بإقامة أركانه وتثبيت قواعده، فشرعت لذلك أصول العبادات، كالإيمان والنطق بالشهادتين وبقية الأركان.

ب- مراعاة حفظه من جهة العدم؛ بما يدفع عنه الاضطراب الواقع أو المحتمل، ولذلك شرع الجهاد لمحاربة المعتدين وحماية المستضعفين، وشرعت العقوبات والحدود لردع المرتدين والمبتدعة، حفاظا على الدين والتدين.

ولا خلاف في أنَّ المرأة كائن بشري مثلها مثل الرجل؛ إذ لها الحقُّ في التديُّن وممارسة الشعائر التعبُّدية والتَّعاملية على حدٍّ سواء، تقيم أركان هذا الدين؛ شهادة، وصلاة، وزكاة، وصوماً وحجًّا تماماً كالرجل وتتحمَّل –إن أخطأت- مثلما يتحمَّله الرجل من عقوبات وحدود، وتختصُّ المرأة بنوع من الأحكام هي محض حقوقها أيضا لا يجوز أن يمنعها منها أحد؛ مثل التزامها بالحجاب الشرعي، وستر عورتها، وعدم الخضوع بالقول، وحقها في اختيار زوجها وغيرها من الحقوق التي يمكن أن تكون وسائل لحفظ دينها.

2- حفظ مقصد النفس:

عنيت الشريعة الإسلامية بالنفس عناية منقطعة النظير؛ وذلك لأن حفظ النفس هو المقصد الثاني من المقاصد الضرورية؛ فشرعت من الأحكام ما يجلب لها المصالح، ويدفع عنها المفاسد. وواضح أن فوات النفس يعني فوات التكليف وبالضرورة فوات الدين.

والمقصود بحفظ النفس عند الفقهاء: "حفظ الأرواح من التلف أفراداً وعموماً، لأن العالم مركَّب من أفراد الإنسان، وفي كل نفس خصائصها التي بها بعض قوام العالم"[1].

والمقصود بالأنفس التي عنيت الشريعة بحفظها هي الأنفس المعصومة بالإسلام أو الجزية أو الأمان[2].

وحفظ هذا المقصد يكون بأمرين:

أ- من جهة الوجود؛ وذلك كإباحة تناول الطعام والشراب، واتخاذ والملبس والمسكن وما أشبه ذلك.

ب- ومن جهة العدم؛ كتحريم الظلم والعدوان وغيرهما مما من شأنه أن يعود عليها بالعدم، وتشريع عقوبات شرعية صارمة للحفاظ عليها؛ كالقصاص ونحوه[3].

وحفظ مقصد النفس يستغرق كذلك المرأة كالرجل؛ إذ للمرأة الحق في أن تحفظ نفسها من الفوات بالطعام والشراب، ولها الحق في النفقة على زوجها، واستقلالها مع أهل بيتها بالمسكن اللائق وغيرها من الحقوق التي تحفظ مقصد النفس من جانب الوجود والعدم.

3- حفظ مقصد العقل:

حظي العقل في الشريعة عناية خاصة، وكثر دورانه في القرآن الكريم في غير ما آية وبتعبيرات مختلفة وصيغ متعدِّدة؛ وذلك لأن حفظ العقل هو المقصد الثالث من مقاصد الشريعة الضرورية، ولا شك أن فواته أو فساده يعني الإخلال بمناط التكليف الشرعي، وإذا ارتفع المناط ارتفع التكليف.

يقول ابن عاشور في هذا الصدد: "حفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل؛ لأن دخول الخلل على العقل مؤد إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف، فدخول الخلل على

---

[1] مقاصد الشريعة، ابن عاشور، نشر الشركة التونسية للتوزيع، د.ط، د.ت، ص212.

[2] روضة الطالبين، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، ط3، 1412هـ- 1991م، 9/ 148.

[3] الموافقات، 2/ 08.

عقل الفرد مفض إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم، ولذلك يجب منع الشخص من السكر ومنع الأمة من تفشي السكر بين أفرادها، وكذلك تفشي المفسدات مثل: الحشيشة، والأفيون،..."[1].

وحفظ العقل يكون بأمرين:

أ- حفظه من جانب الوجود؛ وذلك بتعليمه وتوجيهه نحو النظر والتفكر والتدبر والاستنتاج. يقول تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ ﴾يونس: ١٠١، ﴿لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ [الحديد: ١٧ وغيرها]، ﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَفَكَّرُونَ ﴾[البقرة: ٢١٩ وغيرها].

ب- حفظه من جانب العدم؛ وذلك بتحريم جميع المفسدات الحسية والمعنوية: كالمسكرات وما أخذ حكمها، ووضع العقوبات والحدود عليها.

لا ريب أنَّ حفظ مقصد العقل لا يقصُر على الذكر وحده، بل يتعدَّى إلى الأنثى أيضا؛ فالمرأة مأمورة كالرجل بالتدبُّر والتفكُّر والتعلم والتعقل والإبداع، وهذه كلها حقوق تتمتع بها المرأة مساوية في ذلك الرجل، لا تمايز ولا فرق إلا بما تسمح به الطبيعة الخلْقية أو تمنعه، كما حرِّم عليها ما حُرِّم على الرَّجل من مسكرات ومتلفات للعقل.

4- حفظ مقصد النسل:

لم تتفق عبارات الأصوليين فيما يطلق على هذا المقصد، فتارة يطلقون عليه حفظ النسب[2]، وتارة النسل[3] وتارة الفرج[4].

وأما الشيخ ابن عاشور، فحاول أن يجمع هذه الإطلاقات وأن يفصلها في تعريفه، قائلا: "وأما حفظ الأنساب، ويعبر عنه بحفظ النسل، فقد أطلقه العلماء، و لم يبينوا المقصود منه، ونحن

---

[1] مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص80.

[2] كما في: المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، ت: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1412هـ 1992م، 2/ 221.

[3] كما عند الغزالي في: المستصفى، 2/ 419 والشاطبي في: الموافقات، 1/ 130

[4] كما عند أبي المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تعليق: صلاح بن محمد بن عريضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، 2/ 1150

نفصل القول فيه، وذلك إن أريد به حفظ الأنساب أي النسل من التعطيل، فظاهر عده من الضروري؛ لأن النسل هو خلفة أفراد النوع، فلو تعطل يؤول تعطيله إلى اضمحلال النوع وانتقاصه... فبهذا المعنى لا شبهة في عده من الكليات؛ لأنه يعادل حفظ النفوس...وأما إن أريد بحفظ النسب حفظ انتساب النسل إلى أصله، وهو الذي لأجله شرعت قواعد الأنكحة، وحرم الزنا وفرض له الحد، فقد يقال: إن عده من الضروريات غير واضح؛ إذ ليس من بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيدا ابن عمرو، وإنما ضرورتها في وجود أفراد النوع، وانتظام أمرهم، ولكن في هذه الحالة مضرة عظيمة، وهي الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجبلي الباعث عن الذب عنه، والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحه، وكمال جسده وعقله بالتربية وبالإنفاق على الأطفال إلى أن يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية، وهي مضرة لا تبلغ مبلغ الضرورة...، فيكون بهذا المعنى بالنظر إلى تفكيك جوانبه من قبل الحاجي، ولكنه لما كان لفوات حفظه من مجموع هذه الجوانب، عواقب كثيرة سيئة يضطرب لها أمر نظام الأمة، وتنخرم بها دعامة العائلة، اعتبر علماؤنا حفظ النسب من الضروري؛ لما ورد في الشريعة من التغليظ في حد الزنا، وما ورد عن بعض العلماء من التغليظ في نكاح السر، والنكاح بدون ولي، وبدون إشـــهاد"[1].

وعلى كل فإن النسل ضروري؛ لأنه يترتب على فقده انقطاع الوجود الإنساني وإنهائه، وخراب العالم وفساده، وأما النسب فهو مكمل للضروري.

- **جهات حفظ مقصد النسل:**

ويكون حفظه بأمرين:

أ- حفظه من جانب الوجود؛ وذلك بإباحة ما جُبلت عليه النفس البشرية من الميل إلى الحاجة البشرية، فشرع النكاح، وأحكام الحضانة، والنفقة وغيرها.

[1] مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص213.

ب- حفظه من جانب العدم؛ وذلك بتحريم الفواحش ووضع الشارع عقوبات تحفظه من الإضعاف أو الانحلال، مثل: حدّ الزنا والقذف واللعان وما أشبه ذلك.

وترتيباً لما تقدَّم فإنَّ حفظ مقصد النَّسل مكفول للرجل والمرأة على حدٍّ سواء؛ إذ للزوجة الحق في النكاح كالرجل، ولها الحق أيضا في اختيار من يكون شريكا لحياتها، ولا يجوز أن تُكره على زوج لا ترغب فيه، ولها الحق أيضا في النفقة عليها وعلى أولادها من طرف الزوج، كما لها الحقُّ في الحضانة لا يتقدَّمها في ذلك الحق أحد هذا من جهة حفظ النسل وجوداً.

أما من جهة العدم فشُرع حدُّ القذف لمن يمسُّ المرأة في عرضها، وجُعل اللعان علاجاً لتهمة الخيانة بين الزوجين وحفظاً لنسب لأبناء، وشُرع حدُّ الزِّنا للجنسين معاً جلداً ورجماً حفاظاً على النسب أيضا.

5- حفظ مقصد المال:

يقصد بالمال ما كان له قيمة مادية بين الناس وجاز شرعا الانتفاع به في حالة السعة والاختيـــار[1]؛ فالمراد إذن المعنى العام للمال، ولا ينحصر في "الذهب والفضة والنقود" فقط.

ويكون حفظ المال من جانبين:

أ- حفظه من جانب الوجود؛ وذلك بإباحة التكسب المشروع وتنميته على الأوجه المباحة، ولذا وضع الشارع طرقا لذلك، كالبيع والإجارة وما أشبههما.

ب- وحفظه من جانب العدم؛ وذلك بتحريم أكل أموال الناس بالباطل بشتى أنواعها، كالسرقة والغش والرشوة وغيرها، ورتب على ذلك عقوبات مقدَّرة وغير مقدَّرة؛ فن الأولى نحو قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴿٣٨﴾ ﴾ [المائدة: ٣٨]، ومن الثانية: التعزير أو الحبس أو غيرهما، والذي يُسند إلى السلطة التقديرية للقاضي الشرعي، يتصرف فيه حسب ما يقتضيه تحقيق المصلحة ويدرأ المفسدة.

[1] الملكية في الشريعة الإسلامية، العبادي عبد السلام، مكتبة الأقصى، عمان، ط1، سنة: 1394هـ- 1974م، 1/ 172.

ولقد أقرَّت الشريعة الغرَّاء والملة حفظ مقصد المال وكفلته للمرأة كالرَّجل دون أيِّ فرق؛ إذ أثبتت للمرأة ذمَّة مالية مستقلَّة، لها الحق في التموُّل والاسترزاق وليس لزوجها الحق في مالها إلا ما أنفقته عليه وعلى أهل بيتها عن طيب خاطر، كما لها الحق في البيع والشراء، والإجارة، والاستصناع منها: كالخياطة، والحياكة، والنسج وغيرها مما تسمح به طبيعتها الخِلْقيَّة.

كما حفظ الشارع مالها من أكل الناس أو الأزواج له بغير وجه حق؛ فحرَّم عليهم سرقته أو أن تورث كرها، أو أن تُغشَّ أو غير ذلك من المعاملات المالية المنهي عنها.

الفرع الثاني: المقاصد الحاجية والتحسينية

قصدت من إيراد المقاصد الحاجية والتحسينية استعمالها في بعض القضايا المتعلِّقة بحقوق المرأة في الفصل الثاني –الفصل التطبيقي– واستخدامها كمرجِّحات للمسائل المختلف فيها بين الفقهاء أو التي تتكافأ فيها الأدلة ولا يظهر فيها دليل الترجيح.

أولا: المقاصد الحاجية

1- تعريف الحاجيات

أ- في اللغة:

جاء في اللسان: الحاجة من الحائِجة، وتعني المأرَبة كما في قوله تعالى: ﴿وَلِتَبْلُغُوا۟ عَلَيْهَا حَاجَةً فِى صُدُورِكُمْ﴾ [سورة غافر: ٨٠]. كما تأتي بمعنى الطلب: من حاج الرجل يحوج و يحيج أي احتاج وطلب. وتأتي بمعنى: الفقر، تقول: أحوجه الله، وقوم محاويج[1].

ب- في الاصطلاح:

يقصد بالحاجيات ما يحتاج إليه الإنسان، وهو ليس ضروريا.

يقول الغزالي عنها: "لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح"[2].

---

[1] لسان العرب، (مادة حوج)، 2/ 242، و المصباح المنير، 1/ 155.

[2] المستصفى، 2/ 417- 418.

وعرفها الشاطبي: "مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب؛ فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامـــة"[1].

وعرفها الطاهر بن عاشور: "هو ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها، وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاتها لفسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة، ولذلك كان لا يبلغ مرتبة الضروري"[2].

2- أهمية الحاجيات ومجال جريانها:

إنَّ وجود الحاجيات مهم، وتفويتها يفضي إلى عنت ومشقة، يشوِّش على الناس عباداتهم، ويعكر عليهم صفو حياتهم، وربما أدى ذلك إلى الإخلال بالضروريات بوجه ما[3].

ولذا جاءت الشريعة برفع الحرج حيث وقع، يقول تعـــالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

والحاجيات جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات وغيرها[4].

- ففي العبادات: شرعت الرخص المخففة للمشقة، المترتبة على السفر والمرض.

- وفي العادات: أبيح الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلا ومشرباً، وملبساً ومركباً وما إليه.

يقول العز بن عبد السلام -معرفا بهذه التقسيمات-: "فالضرورات كالمآكل والمشارب والملابس والمساكن والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها؛ مما تمس إليه الضرورات، وأقل المجزئ من ذلك ضروري. وما كان في ذلك أعلى المراتب كالمآكل الطيبات والملابس الناعمات والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات، ونكاح الجواري

---

[1] الموافقات، 2/ 10.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص214.

[3] المصدر السابق، 2/ 16.

[4] المصدر نفسه، 2/ 08-09.

الفاتنات والسراري الفائقات فهو من التتمات والتكملات. وما توسط بينهما فهو من الحاجيات"[1].

- وفي المعاملات: شرعت القسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصنّاع وما أشبهه.

- وفي الجنايات: كترتيب الدية في القتل الخطأ على عاقلة القاتل على سبيل المواساة والإعانة ونحوه.

ثانيا: المقاصد التحسينية

1- تعريف التحسينات

أ- **في اللغة:**

الحسن في اللغة ضد القبح ونقيضه، ورجل حسن وامرأة حسنة وامرأة حسناء، وحسَّنْتُ الشيءَ تحْسيناً زَيَّنْتُه وأَحسَنْتُ إليه، وقد حسُن الشيء بالضم حسنا[2].

ب- **في الاصطلاح:**

وتعني المقاصد التحسينية: تلك الأمور التي تتطلبها المروءة والآداب ومكارم الأخلاق، ويحتاج الناس إليها لتسير شؤون حياتهم على أكمل وجه، وإذا فقدت لا تختل شؤون الحياة، ولا ينتاب الناس الحرج والمشقة، ومع ذلك فإن فطرهم تأنف من فقدها.

يقول الغزالي: "الرتبة الثالثة: ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين، والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات"[3].

وعبر عنها الشاطبي بقوله: "الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"[4].

---

[1] قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، 2/ 60.

[2] انظر: لسان العرب، مادة: (حسن)، 13/ 114 و مختار الصحاح، الجوهري، 1/ 58.

[3] المستصفى، 2/ 418- 419.

[4] الموافقات، 2/ 11.

2- مجال جريان المقاصد التحسينية:

تجري التحسينيات كذلك فيما جرت فيه الضروريات والحاجيات.

- ففي العبادات: شرعت الطهارات، وستر العورات، وأخذ الزينة من اللباس الجيد والجديد عند دخول المساجد، والتقرب إلى الله تعالى بنوافل الصلوات والصدقات.

- وفي العادات: كالأخذ بآداب الطعام والشراب، ومجانبة المآكل النجسة والمشارب المستخبثة وما ينافي الطبائع السليمة وتنفر منه النفوس.

- وفي المعاملات: ومن ذلك المنع من بيع النجاسات، لعدم طهارتها وفضل الماء والكلأ ونحو ذلك، والنهي عن بعض البيوع والمعاملات التي تثير العداوة، كالبيوع الفاسدة وغيرها.

- وفي الجهاد: كمنع قتل النساء والصبيان والرهبان، كما حرم الشرع التمثيل في القتلى، وحرم قتل النساء والأطفال والرهبان في الحروب، وحرم الغدر، وأمر بالوفاء بالعهود والمواثيق[1].

ثالثا: التتمات والمكملات

هذا، وإنَّ لكل قسم من الأقسام السابقة مكملات وتتمات كل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية؛ ومن أمثلة الضروري التماثل في القصاص فإنه لا تدعو إليه ضرورة ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولكنه تكميلي، وكذلك نفقة المثل، وأجرة المثل، وقراض المثل والمنع من النظر إلى الأجنبية وشرب قليل المسكر ومنع الربا وما أشبهه[2].

وأما الثانية فكاعتبار الكفء ومهر المثل في الصغيرة فإن ذلك كله لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة، ومن ذلك: الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه

---

[1] المصدر السابق، 2/ 11 وانظر أيضا: أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406هـ-1986م، 2/ 1023- 1024.

[2] المصدر السابق، 2/ 12.

الصلاة، وجمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله؛ فهذا وأمثاله كالمكمل لهذه المرتبة، إذ لو لم يشرع لم يخل بأصل التوسعة والتخفيف.

وأما الثالثة فكآداب الأحداث ومندوبات الطهارات وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة والإنفاق من طيبات المكاسب وما أشبه ذلك.

ومن أمثلة هذه المسألة أيضاً أن الحاجيات كالتتمة للضروريات وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات فإن الضروريات هي أصل المصالح[1].

الفرع الثالث: أهمية تقسيم المقاصد باعتبار المصالح

تتمثل أهمية تقسيم المقاصد إلى ضروريات، وحاجيات وتحسينيات في موضوع الترجيح بين المصالح؛ فإذا حصل تعارض بين مصلحتين، نتج عن تلك الأقسام ومكملاتها عدة حالات، منها:

أ- أن تكون كلا المصلحتين في مرتبة الضروري، إلا أنَّ إحداهما تتعلق بحفظ الدين، والأخرى تتعلق بحفظ النفس أو ما دونها، فترجَّح الأولى على الثانية.

ومن أمثلته:

- الجهاد واجب لحفظ الدين ومقدَّم على النفس؛ فإذا تترس الكفار بقتل أسرى المسلمين، أو داهموا أرضهم وجب صدَّهم ولو أدى إلى إزهاق الأرواح، لأن حفظ الدين أهم من حفظ النفس.

- وكذلك شرب الخمر يباح لمن أكره على شربها أو اضطر إليها؛ لأن حفظ النفس أهم من حفظ العقل.

- وإذا كانت وقاية النفس من الهلاك في إتلاف مال الغير، كان للإنسان أن يقي نفسه من الهلاك ويتلف مال غيره؛ لأن حفظ النفس أهم من حفظ المال.

[1] المصدر السابق، 2/ 13.

ب- أن تكون المصلحة الأولى في رتبة الضروري والثانية في رتبة المكمِّل له، فترجَّح الأولى على الثانية.

ويمكن أن نمثل له بإمامة الفاسق وفتواه وولايته عند الضرورة والغلبة، إذا عمَّ الفسوق وغلب على أهل الأرض؛ إذ لا شكَّ أن الإمامة ضرورية لحفظ الدين، وتوافر العدالة فيه مكمِّل له؛ فجاز –والحال هذه- الائتمامُ به واستفتاؤه والجهاد معه. يقول ابن القيم: "فلو منعت إمامة الفسَّاق وشهاداتهم وأحكامهم وفتاويهم وولاياتهم لعُطِّلت الأحكام، وفسد نظام الخلق، وبطَلت أكثر الحقوق، ومع هذا فالواجب اعتبار الأصلح فالأصلح، وهذا عند القدرة والاختيار، وأما عند الضرورة والغلبة بالباطل فليس إلا الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار"[1].

أن تكون الأولى في رتبة الضروري والثانية في رتبة الحاجي، فترجح الأولى على الثانية.

ومثاله: ما إذا كان الإنسان له أبوان مسلمان، وأراد الجهاد تطوعاً فإنه لا بد من إذنهما، فإن أذنا له وإلا حرم عليه الجهاد[2]؛ لأن بر الوالدين ضروري والتطوع ليس بواجب، فإذا علمنا أنهما لم يمنعاه شفقة عليه، بل كراهة لما يقوم به من جهاد الكفار ومساعدة المسلمين، ففي طاعتهما نظر.

وقس على هذه الأمثلة بقية المراتب ومكملاتها، فإنها لا تشِذُّ عن هذا المقياس الذي لا يحيف.

كما يندرج تحت هذا المقياس –حال تعارض المصالح- القواعد الفقهية، التي وضعها العلماء لترجيح أحد الأحكام والمصالح على الآخر، ومن أمثلة ذلك:

أ- الضرورات تبيح المحظورات.

---

[1] إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، 4/ 241.

[2] أدب المفتي والمستفتي، عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو الشهرزوري، ت: موفق عبد الله عبد القادر عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ، 1/ 200.

ب- يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.

ت- يرتكب أخف الضررين لاتقاء أشدهما.

ث- درء المفاسد أولى من جلب المصالح[1].

والعمل نفسه جار مع غيرها من القواعد الفقهية المبثوثة في كتب الفقه[2].

المطلب الثاني: تقسيم المقاصد باعتبار الشمول

تنقسم المقاصد بهذا الاعتبار إلى مقاصد كلية؛ تعرف بالمقاصد العامة، ومقاصد تختص بكل باب من أبواب الشريعة؛ تسمى المقاصد الخاصة ومقاصد تتجزأ عن كل مقصد خاص تعرف بالحكم وتسمى بالمقاصد الجزئية.

وقد قصدت بإيراد هذا المطلب أيضا استعماله في باب الترجيح وحسم مادة التراع في بعض المسائل التطبيقية المتعلقة بحقوق المرأة في الفصل الثاني من الدراسة.

الفرع الأول: المقاصد العامة

تعرف المقاصد العامة بأنها تلك "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصُّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"[3].

وهي قسمان[4]:

---

[1] ومثاله: تولية الفاسق في القضاء إذا لم يوجد غيره؛ لدفع مفسدة خلو البلاد من القضاء الذي يحفظ النظام أو جزءاً منه.

[2] راجع: مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص، يمينة ساعد بوسعادي، دار ابن حزم، مركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر الكتاب، ط1، 1428هـ- 2007م، ص42.

[3] مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص51.

[4] المرجع نفسه، ص52.

1- معانٍ حقيقية:

وهي التي لها تحقق في نفسها، بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها، كإدراك كون العدل نافعاً، وكون الاعتداء ضارا.

2- معانٍ عرفية عامة:

وهي المجرَّبات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن التجربة، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العوْد إلى مثل جنايته.

وقد اشترطوا لهذين النوعين أربعة شروط؛ وهي[1]:

أ- أن تكون تلك المعاني ثابتة مجزوما بتحققها أو مظنونا ظنا غالبا.

ب- أن تكون ظاهرة وواضحة غير مختلف فيها.

ت- أن تكون تلك المعاني منضبطة؛ لا تتجاوز الحدود الموضوعة لها ولا تقصر دونها حتى تحقق مقصودها الشرعي.

ث- أن تكون مطردة لا تتخلف، جارية في كل زمان ومكان؛ مثل وصف الإسكار في تحريم الخمر.

ومثَّل ابن عاشور لهذا النوع من المقاصد بـــ: حفظ النظام، وإقامة المساواة بين الناس وجعل الشريعة مهابة مطاعة نافذة.

ولعلَّ المتأمِّل لهذا النوع المقاصد يلوح له عدم اختلافه عن المقاصد الضرورية أو الكليات الخمس؛ فإن ما ذكره ابن عاشور من أمثلة لهذا يمكن ردُّها إلى حفظ: الدين، أو النفس، أو العقل، أو النسل أو المال.

---

[1] المرجع السابق.

الفرع الثاني: المقاصد الخاصة

وهي كما سبقت الإشارة تختص بباب معين، أو تندرج تحتها جملة من أبواب التشريع، وقد عرفت كما يأتي:

"هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاته الخاصة".

وقد تناول ابن عاشور هذا النوع في أبواب مختلفة، من ذلك:

- مقاصد الشارع في أحكام العائلة.
- مقاصد الشارع في التصرفات المالية.
- مقاصد الشارع في المعاملات المنعقدة على الأبدان.
- مقاصد التبرعات.
- مقاصد العقوبات.

ومن أمثلة هذا النوع ما ذكره في مقاصد الشارع في التصرفات المالية؛ حيث قال –بعد أن ساق الأدلة المستفيضة في جواز التكسب–:

"... لذلك اقتنعت الشريعة في هذا الشأن بأن لم تنه الناس عن اكتساب المال من وجوهه المعروفة، وبأن بيَّنت ما في وجوه صرفه من المصالح والمفاسد رغبة ورهبة"[1]. ثم عرض لمقاصد المال؛ قائلا: "والمقصد الشرعي في الأموال كلها خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها والعدل فيها"[2].

---

[1] مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط2، 1421هـ– 2001م، ص454.

[2] المصدر نفسه، ص464.

الفرع الثالث: المقاصد الجزئية

وعرفت بقولهم: "هي الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[1].

فهذه المقاصد –كما ترى- خاصة جدًّا؛ تظهر في الحِكم والأغراض والمعاني الدقيقة التي لا تخلو الأحكام الشرعية فيها من الظهور.

وقد ذكر الحكيم "الترمذي" في كتابه "المنهيات" أمثلة مختلفة ترتدُّ إلى هذا النوع؛ من ذلك قوله: "وأما نهيه ﷺ: " عن تسبيل الإزار"[2]؛ فذاك من أجل الكِبْر والخيلاء، فإن من يسبل إزاره ويجرُّه تعززاً وقلَّة مبالاة، وتيها وذهابا بنفسه، واحتقارا لعباد الله، وكِبْرا على خلق الله فهذا عبد قد ضادَّ اللهَ في ملكوته ونازعه في ردائه... وعامة الأحاديث التي جاءت في النهي عن جر الإزار إنما مع الشرط، قال: (من جرَّ الإزار خيلاء)[3]؛ فدلَ هذا أن المنهيَّ عنه جرُّ الإزار إذا كان خيلاء"[4].

وممن تناول المقاصد الجزئية بالتمثيل الشيخ ابن عاشور رحمه الله؛ حيث يقول في مقاصد الرواج –والذي عدَّه كما مرَّ آنفاً مقصدا من المقاصد الخمسة الخاصة بالمال- للمال: "ومن معاني الرواج المقصود انتقال المال بأيد عديدة في الأمة على وجه لا حرج فيه على مكتسبهن وذلك بالتجارة وبأعواض العمَلَة التي تدفع لهم من أموال أصحاب المال. فتيسير دوران المال على آحاد الأمة وإخراجُه عن أن يكون قارًّا في يد واحدة أو منتقلا من واحد إلى واحد مقصد شرعي، فهمت الإشارة إليه من قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[الحشر: ٧]"[5].

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص07.

[2] أخرجه الإمام أحمد في مسنده، رقم: 6419. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، تعليق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ط، د.ت، 2/ 154.

قال الأرناؤوط: "هذا إسناد حسن رجاله ثقات رجال الصحيح غير عبدالله بن محمد بن عقيل".

[3] رواه البخاري عن عبد الله بن عمر بلفظ (ثوبه) بدل "الإزار": برقم: 3665. صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ: (لو كنت متخذا خليلا)، 5/ 06.

[4] المنهيات، الحكيم الترمذي، ص20–21 نقلا عن: مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص، يمينة بوسعادي، ص48- 49.

[5] مقاصد الشريعة، ت: محمد الطاهر الميساوي، ص466.

المطلب الثالث: تقسيم المقاصد باعتبار القطع والظن

تنقسم المقاصد بهذا الاعتبار إلى مقاصد قطعية ومقاصد ظنية، ولا يخفى تقديم الأولى على الأخيرة أثناء الاختلاف، وسيظهر بعض ذلك في جملة من المسائل المتعلقة بحقوق المرأة لاحقا.

الفرع الأول: المقاصد القطعية

وهي التي تواترت على إثباتها طائفة معتبرة من الأدلة والنصوص.

ومثالها: التيسير، والأمن، وحفظ الأعراض وغيرها.

الفرع الثاني: المقاصد الظنية

وهي التي تقع دون مرتبة القطع، والتي اختلفت الأنظار حيالها.

ومن أمثلتها: مقصد سد ذريعة إفساد العقل، ونأخذ منه حكم تحريم قليل الخمر، وتحريم النبيذ الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الإسكار؛ فتكون تلك الدلالة دلالة ظنية خفية[1].

القسم الثالث: المقاصد الوهمية

وهي التي يُتوهم أو يتخيل أنها صلاح وخير، إلا أنها على غير ذلك، وهي التي أسماها العلماء بالمصالح الملغاة[2].

---

[1] علم المقاصد الشرعية، الخادمي، ص73-74.

[2] المرجع نفسه، ص74.

المبحث الثالث

صلة مقاصد الشريعة بالحقوق

والقصد في استعمالها

يثبت هذا المبحث مدى صلة وتعلق مقاصد الشريعة الإسلامية بحقوق الإنسان عموما وبحقوق المرأة على وجه الخصوص، كما يبين أيضا القصد في استعمال تلك الحقوق.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: صلة مقاصد الشريعة بحقوق المرأة

المطلب الثاني: القصد في استعمال الحقوق

المطلب الأول: صلة مقاصد الشريعة بالحقوق

أحاول في هذا المطلب أن أربط بين مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان عموما وحقوق المرأة على وجه الخصوص، من جهة أن المقاصد الشرعية حفلت بحقوق المرأة وحفظتها؛ وذلك في الفرعين الآتيين.

الفرع الأول: علاقة مقاصد الشريعة بحقوق الإنسان

تعتبر المرأة جزءا من ذلك الإنسان الذي خلقه الله عز وجل، ولذلك فإنَّ مقاصد الشريعة بعد النظر والتدقيق، هي محور حقوق الإنسان الرجل والمرأة معاً، بل هي حقوق الإنسان ذاها، الهدف منها توفير الحقوق وحمايتها.

ومما لا شك فيه أن فكرة حقوق الإنسان، بتسميتها وفلسفتها ومضامينها المتداولة اليوم، هي فكرة غربية وثقافة غربية، بغض النظر عن التقائها وتقاطعها مع كثير من المبادئ والقيم الدينية، بل واستمدادها منها بشكل مباشر أو غير مباشر.

غير أن حركة حقوق الإنسان هذه المنتمية إلى الحضارة الغربية وإلى الثقافة الغربية، تفتقر إلى المرتكزات الثابتة والغايات المقصودة الواضحة، وإلى المعايير الضابطة والموجِّهة، وهذا ما يجعلها في كثير من الأحيان تتأرجح وتتخبط وتسير في الاتجاه وضده حتى إها تسير أحيانًا في خدمة الإنسان، وأحيانًا ضد الإنسان وفطرته، أحيانًا في خدمة الشعوب، وأحيانًا ضد إرادة الشعوب واختياراهما وقيمها.

يقول د.طه عبد الرحمن وهو يتحدَّث عن ضرورة القيم والتي تعوز الفلسفة الغربية إلى مثلها:

"فإن ضرورة الخُلق للإنسان كضرورة الخَلْق سواء بسواء، فلا إنسانية بدن أخلاقية"[1].

---

[1] سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2000م، ص54- 55.

ولذلك كان جوهر رسالة الأنبياء، صلوات الله وسلامه عليهم، هو غرس الأخلاق، وتنمية الأخلاق، وصيانة الأخلاق، كما قال ﷺ: (إنما بعثت لأتمم صالحي الأخلاق)[1].

والقارئ لنصوص القدامى عن استدلالهم للمقاصد واحتجاجهم لها واستعمالهم لها يدرك اهتمام أولئك بحقوق الإنسان وتضمينها كتبهم وإن لم يسموها كذلك. يقول الإمام العزّ بن عبد السلام، في معرض بيان كيفية "جلب مصالح الدارين ودرء مفاسدهما". قال: "للدارين مصالح إذا فاتت فسد أمرُهما، ومفاسدُ إذا تحققت هلك أهلُهُمَا".

وفي هذا الكلام إشارة إلى حفظ حقوق الإنسان في الدنيا والآخرة.

ومن كتب التراث الإسلامي الرائدة في إيضاح حقوق الإنسان كتاب الموافقات الذي ألفه الإمام الشاطبي وضمَّنه مقاصد الشريعة الإسلامية التي تضمن حقوق الإنسان، ومصطلح المقاصد عند الأصوليين مُواز لمصطلح المصالح، وما فيه مقصد للشريعة فيه مصلحة للبشر، ومجيء المصالح بمعنى المقاصد وارد عند الإمام الزركشي؛ حيث يستخدم مصطلح المصالح بدل مصطلح المقاصد، وهذا واضح في كتاب البحر المحيط في أصول الفقه حيث يقول:

" قال أصحابنا: الدليل على أن الأحكام كلها شرعية لمصالح العباد، إجماع الأمة على ذلك، إما على جهة اللطف والفضل على أصلنا، أو على جهة الوجوب على أصل المعتزلة، فنحن نقول: هي وإن كانت معتبرة في الشرع لكنه ليس بطريق الوجوب، ولا لأن خلو الأحكام من المصالح يمتنع في العقل كما يقول المعتزلة، وإنما نقول رعاية هذه المصلحة أمر واقع في الشرع، وكان يجوز في العقل أن لا يقع كسائر الأمور العادية"[2].

---

[1] رواه البخاري في الأدب المفرد، باب حسن الخلق، رقم: 273 قال الألباني: صحيح. الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، تعليق على الأحاديث: محمد ناصر الدين الألباني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1409هـ-1989م، ص104.

[2] البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ت: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1421هـ - 2000م، 4/ 113.

ويستخدم الزركشي مصطلح الاستصلاح في قوله:

"ولكنَّ الذي عرفناه من الشرائع أنها وضعت على الاستصلاح، دلت آيات الكتاب والسنة وإجماع الأمة على ملاءمة الشرع للعبادات الجبلية والسياسات الفاضلة وأنها لا تنفك عن مصلحة عاجلة وآجلة"[1]، وتتعدد المصطلحات المرتبة بالمقاصد والمصالح عند الأصوليين، وهذا واضح عند الزركشي في معرض البحث في موضوع " المسلك الخامس في إثبات العلية المناسبة؛ وهي من الطرق المعقولة، ويعبر عنها بـــ: "الإخالة "، وبـــ "المصلحة "، وبـــ "الاستدلال" وبـــ "رعاية المقاصد"، ويسمى استخراجها: "تخريج المناط" لأنه إبداء مناط الحكم. وهي عمدة كتاب القياس وغمرته ومحل غموضه ووضوحه. وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة؛ أي: المناسبة اللغوية التي هي الملاءمة"[2].

وفي هذا الكلام إيضاح عدد من المرادفات التي استعملها العلماء للتعبير عن مراعاة المقاصد الشرعية ورعاية المصالح الإنسانية، وهذا دليل على قِدَم الاهتمام بالمقاصد والمصالح رغم تنوع المصطلحات المعبرة عنها عبر القرون التي سبقت القرن الثامن الهجري، ومازالت معتبرة حتى العصر الحاضر.

الفرع الثاني: رعاية مقاصد الشريعة لحقوق المرأة

أما حقوق المرأة فهي –كما أسلفت– جزء من حقوق الإنسان، غير أنه يجد هذا النوع من رواجاً كبيراً في الأوساط الغربية واللادينية؛ والتي تسعى من خلاله وباسم حقوق الإنسان عموما إلى هدم العلاقة الإنسانية الطبيعية والفطرية بين الرجل والمرأة، لتحويلها إلى علاقة تنافس

[1] المصدر نفسه، 4/ 114.

[2] المصدر نفسه، 4/ 184.

وصراع وخصام بعد أن كانت على مر العصور وعند جميع الأمم والشعوب علاقة حب وتعلق وتكامل ووئام[1].

وباسم حقوق المرأة والإنسان يحاولون إلغاء ما بين الرجل والمرأة من اختلافات وتمايزات فطرية ليفرضوا عليهما المساواة التطابقية القسرية.

وباسم هذه المساواة، تحولت المرأة إلى مجال الامتهان والابتذال، تساق إليه بوتيرة وكيفية مذهلة لم يسبق لها مثيل في تاريخ الإنسان؛ حتى أصبحت سلعة تباع وتشترى وتؤجر، وتسخَّر لترويج البضائع والإعلان عنها، والمرأة للمتعة الحرام، وللمنافسة بين القنوات التلفزيونية وجلب المشاهدين لها، والمرأة لعرض الأزياء وغير ذلك من أوجه الامتهان والإذلال كثير.

حينما يجرد الإنسان من بعده الروحي، ويختصر في بعده الطيني، وحينما تنبني حقوق الإنسان على هذا الأساس وتوجه في هذا الاتجاه، فإننا نجد حينئذ حقوق الإنسان عبارة عن نسخة مطورة ومزيدة ومنقحة عن حقوق الحيوان[2].

وأما الشريعة الإسلامية فقد حفظت حقوق المرأة ضمن حقوق الجماعة الإنسانية التي تبدأ بالأسرة، وتتسع لتشمل الإنسانية عامة، وتبدأ بحفظ الحقوق الإنسانية ابتداءً بالعلاقات الأُسَريّة التي تشمل حفظ النوع البشري بتنظيم العلاقة بين الجنسين، وحفظ النسب، وتحقيق السكن والمودة والرحمة جراء التعاون علمياًّ وعملياًّ في كافة المناشط الإنسانية العاطفية والدينية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

[1] حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، تقديم: عمر عبيد حسنه، سلسلة كتاب الأمة، ع 87 ، محرم 1423هـــ - السنة الثانية والعشرون، 1/ 35.

[2] المرجع نفسه.

المطلب الثاني: القصد في استعمال الحقوق

يبين هذا المطلب المقصود في استعمال الحقوق، لأن "الأمور بمقاصدها" كما يقول الفقهاء، ويشفع الحديث بأمثلة عن هذه القصود.

يجب أن يكون قصد المكلف –رجلا كان أو امرأة– من استعماله الحقوق وحتى فعله الواجبات موافقا لقصد الشارع من تشريعه هذه الحقوق والواجبات. والدليل على هذا الأصل أن الشريعة الإسلامية وضعت لمصالح العباد على العموم والإطلاق وقد ثبت هذا بالاستقراء، وأن التكليف الذي أنيط بالناس يقصد به إما جلب المصلحة أو دفع المفسدة أو يقصدهما معاً. يقول الشاطبي: "المعلوم من الشريعة أنه شرعت لمصالح العباد؛ فالتكليف كله إما لدرء مفسدة وإما لجلب مصلحة أو لهما معا فالداخل تحته مقتض لما وضعت له"[1].

والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله وتروكه، وفي استعماله الحقوق وفعله الواجبات، فيقصد ذلك ما قصده الشارع لا أن يقصد خلافه.

يقول الشاطبي: " فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع إذ لو خالفه لم يصح التكليف"[2].

كما أن التكليف عبادة خلق الإنسان لأجلها، والعبادة تعني فيما تعنيه امتثال الإنسان لما شرعه الله تعالى بأمر أو نهي أو تخيير.

ولما كان مما شرعه الله وأمر به أن يقصد الإنسان باستعماله الحقوق ما قصده الشارع من تشريعه لها، فعليه أن يلاحظ ذلك فيكون قصده باستعمال الحقوق ذات ما قصده الشارع من تشريعها. ومعلوم أنَّ قصد الشارع من تشريع الأحكام –والحقوق جزء منها ولا شك– تحقيق مصالح الإنسان في العاجل والآجل، فعلى الإنسان أن يكون قصده باستعمال الحقوق وفعل الواجبات تحصيل تلك المصالح التي قصدها الشارع من هذه الحقوق الثابتة أو الممنوحة له[3].

---

[1] الموافقات، 1/ 199.

[2] المصدر نفسه، 1/ 197.

[3] حقوق وواجبات المرأة في الإسلام، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1425هـ– 2004م، ص23.

ولذلك فإن كل عمل –أو حق– يناقض مقصود الشارع فهو باطل، ويظهر بطلانه في مناقضة تلك الأفعال ومخالفتها لقاعدة: جلب المصالح ودرء المفاسد.

يقول الشاطبي: "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل؛ فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل"[1].

والأمثلة على هذه المناقضة كثيرة، وذلك كحق الإنسان في إجراء العقود كعقد البيع لسدِّ حاجة البائع والمشتري: المشتري في تملك المبيع والانتفاع به، والبائع في تملك الثمن؛ فإذا باعه خرقة لا تساوي ديناراً بمائة دينار نسيئة، ثم عاد واشتراها بأقل من ذلك نقداً، فقد قصد في حق إجراء عقد البيع غير ما قصده الشارع من تقرير هذا الحق، فيكون عمله باطلا[2] لمخالفته مقصود الشارع من تشريعه البيع وتحريمه الربا، وما إلى ذلك من الحيل والمخالفات –حقوقا كانت أو واجبات– المقصودة من المكلف لا تتوافق مع قصد الشارع تأخذ الحكم نفسه.

وعليه ما يثبت حقا للمرأة –وهو موضوعنا في هذا البحث– يندرج ضمن هذا الأصل، ولا يشِذُّ عنه؛ بحيث لو أُثبت للمرأة وصفٌ من الأوصاف وعُدَّ حقًّا من الحقوق، وأفضى ذلك الحق إلى ما يناقض قصد الشارع؛ كأن يفوِّت مصلحة راجحة أو يجلب مفسدة ظاهرة أو غير ذلك من قواعد المقاصد ألغي ذلك الوصف و لم يُعدَّ حقا من الحقوق المقصودة شرعاً.

[1] الموافقات، 2/ 333.

[2] المرجع السابق، ص24.

الفصل الثاني

أثر مقاصد الشريعة في حقوق المرأة

توطئة:

تشكِّل مقاصد الشريعة الإسلامية محطَّ نظر الفقيه النبيه، وهي بالنسبة إليه الميزان الذي لا يحيف في الاختلاف والترجيح؛ ذلك أنَّ الشريعة الغراء قد أقرَّت المقاصد الشرعية لتحقيق الإصلاح الاجتماعي القائم على إنصاف الإنسان وإعطائه كامل حقوقه في ظلِّ العدل والمساواة، وبناءً على ذلك تتطابق نتائج حِكْمَةِ الْحُكم وعلته، ويتجلى ذلك في المقصد الذي ترمي إليه الأحكام من خلال درء المفاسد، وجلب المصالح للمخلوقين.

وإن استقراء المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية يوضح أن الشريعة قد جاءت من أجل حماية الكون، وفي مقدمته إنصاف الإنسان ذكرا كان أو أنثى، وتحريره من الظلم والطغيان وتمكينه من جميع أنواع الحقوق المكفولة له شرعا دون بخس ولا شطط. وبناء على ما سبق فإنَّ هذا الباب الثاني من البحث يوضح علاقة مقاصد الشريعة بمختلف أنواع حقوق المرأة –محل الدراسة- وكيفية تأثيرها فيها وذلك في مبحثين كما يأتي:

المبحث الأول: أثر مقاصد الشريعة في الحقوق الشخصية للمرأة

المبحث الثاني: أثر مقاصد الشريعة في الحقوق السياسية والاجتماعية للمرأة

المبحث الأول

أثر مقاصد الشريعة في الحقوق الشخصية للمرأة

توطئة:

لم تحظ المرأة بنظرة العدل والإنصاف في تاريخها القديم والحديث؛ فقد أصابتها نكبات شديدة، واعتراها خطب شديد، ولعب الهوى دورًا خبيثًا، حتى ضاعت وضاعت معها الأسرة. وهذه النظرة غير المنصفة قديما أو حديثا إما أن تجعل من المرأة محور خلاف وشكٍّ في إنسانيته، ولا يعدو أن يكون من سقط المتاع، وإما أن تجعل من المرأة الهضيمةِ الحقوق المتروعةِ الحريات انساناً يتمتع بما يتمتع به الرجل من حقوق وتحتمل ما يحتمل ولها مطلق حق التصرف في شؤونها الخاصة، بل وفي بعض شؤون غيرها تماما كالرجل دون أي فرق، فحمَّلوها بذلك ما لا تحتمل.

لكنَّ الإسلام ومقاصده السمحة أنصفت هذه المرأة ونظرت إليها بعين التكليف والرحمة، وسنتبيَّن ذلك من خلال الحديث عن الحقوق الشخصية لها ومدى تأثير المقاصد الشرعية وظهورها فيها؛ وذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: حق المرأة في إبرام عقد الزواج

المطلب الثاني: حق المرأة في إنهاء عقد الزواج بالخلع

المطلب الثالث: استحقاق المرأة للصداق

المطلب الرابع: حق الخيار للمرأة في الإعسار بالصداق والنفقة

المطلب الخامس: حق المرأة في ارتداء النقاب

المطلب الأول: حق المرأة في إبرام عقد الزواج

يعالج هذا المطلب مسألة تولي المرأة إبرام عقد الزوج لنفسها أو لغيرها ومدى استحقاقها للاضطلاع بهذا الأمر؛ وذلك من خلال تصوير المسألة وإيراد مذاهب الفقهاء، وأدلتهم، ومناقشتها واستعمال مقاصد الشريعة في الترجيح كما يأتي.

الفرع الأول: تصوير المسألة ومذاهب الفقهاء

أولا: تصوير المسألة

يقصد بهذه المسألة مدى ثبوت الحق للمرأة في مباشرتها بنفسها عقد زواجها لها أو لغيرها.

ثانيا: مذاهب الفقهاء

اختلفت آراء الفقهاء في هذه المسألة كما يأتي.

1- رأي الحنفية:

يرى الحنفية أنَّ للمرأة البالغة العاقلة الحقَّ في إبرام عقد زواجها بنفسها، أو بمن توكله، وكذا حقها في إبرام عقد زواج غيرها، وإنما يطالب الولي بالتزويج كيلا تنسب إلى الوقاحة؛ ولذا كان المستحب في حقها تفويض الأمر إليه[1]؛ فلا يشترط عندهم مباشرة ولي المرأة للعقد.

غير أنهم اختلفوا في اشتراط رضا الولي بالزوج، كما يأتي:

فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف في ظاهر الرواية أن للمرأة تزويج نفسها، سواء كانت بكرا أو ثيبا، وسواء كان الزوج كفؤا لها فالنكاح صحيح، إلا أنه إذا لم يكن كفؤا لها فللأولياء حق الاعتراض[2].

---

[1] البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم الحنفي، ت: أحمد عزو عناية الدمشقي، دار احياء التراث العربي، ط1، 1422هـــ -2002م، 3/ 117.

[2] المبسوط، محمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1406هـــ، 5/ 10.

وفي رواية عن أبي حنيفة إن كان الزوج كفؤا لها جاز النكاح وإن لم يكن كفؤا لها لا يجوز[1].

وذكر الطحاوي قولا لأبي يوسف أن الزوج إن كان كفؤا أمر القاضي الولي بإجازة العقد، فإن أجازه جاز وإن أبى أن يجيزه لم ينفسخ ولكن القاضي يجيزه فيجوز[2].

ويتوقف نكاحها عند محمد بن الحسن على إجازة الولي، دون شرط الكفاءة؛ فإن أجازه الولي جاز وإن أبطله بطل، إلا إنه إذا كان الزوج كفؤا لها ينبغي للقاضي أن يجدد العقد إذا أبى الولي أن يزوجها منه[3].

2- رأي الجمهور:

ذهب الجمهور إلى أنه ليس للمرأة تزويج نفسها على كل حال، ولا ينعقد النكاح بعبارة النساء أصلا سواء زوجت نفسها أو بنتها أوأمتها أو توكلت بالنكاح عن الغير.

جاء في الكافي: "ولا تلي امرأة عقد نكاح لنفسها ولا لغيرها، شريفة كانت أو دنية، أذن لها في ذلك وليها أو لم يأذن، فإن عقدت نكاحا فسخ أبدا قبل الدخول وبعده"[4].

وقال الشافعي: "...فلا تكون المرأة وليا أبدا لغيرها، وإذا لم تكن وليا لنفسها كانت أبعد من أن تكون وليا لغيرها ولا تعقد عقد نكاح"[5].

[1] المصدر السابق.

[2] المصدر نفسه.

[3] المصدر نفسه.

[4] الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر أبو عمر النمري القرطبي، ت: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2، 1400هـ-1980م، 1/ 234.

[5] الأم: برواية الربيع بن سليمان المرادي، محمد بن إدريس الشافعي، ط2، 1403هـ- 1983م، 5/ 19.

وجاء في المغني: "ولا تملك المرأة تزويج نفسها ولا غيرها ... فإن فعلت لم يصح النكاح"[1].

ولكن نص الفقهاء على أن البكر البالغة العاقلة إذا طلبت من أبيها تزويجها من كفء عينته يلزمه الإجابة تحصينا لها، ولكن إذا عقد لها على كفء آخر غير الذي رضيت به صح عقده ما لم يدخل بها الأول، أو يحكم حاكم بصحة عقدها، وأما إذا كان وليها غير مجبر بأن كان غير الأب عند الجميع ومثل الأب الجد عند الشافعية، فإن رضاها بالكفء شرط ليصح عقد الولي معه، لذلك فإذا رضيت المرأة بكفء، ورضي وليها بكفء آخر، قدم الذي ترتضيه وطلب القاضي من الولي إنشاء العقد، فإن تعنت الولي في المنع ممن ترضاه، فعندئذ تنتقل ولاية التزويج إلى السلطان مباشرة أو من ينوب عنه، كالقاضي الشرعي في زماننا، وتنتقل عند الحنابلة من الولي القريب العاضل إلى الولي الأبعد منه وإلا انتقلت إلى السلطان ومن في حكمه[2].

ثالثا: سبب الاختلاف

يرجع سبب اختلافهم إلى أنه لم تأت آية ولا سنة ظاهرة في اشتراط الولاية في النكاح، فضلا عن أن يكون في ذلك نص، بل الآيات والسنن التي جرت العادة بالاحتجاج بها عند من يشترطها هي كلها محتملة.

---

[1] المغني، ابن قدامة، 7/05.

[2] انظر: التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف أبو عبد الله المواق العبدري الغرناطي، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ–1994م، 5/ 72، الأم، الشافعي، 5/ 178، كشاف القناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ت: هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1402هـ، 5/ 51 و المبدع، 6/ 58.

كما أن الآيات والسنن التي يحتج بها من يشترط إسقاطها هي أيضا محتملة في ذلك، والأحاديث مع كونها محتملة في ألفاظها مختلف في صحتها[1] –كما سنرى- وإن كان المسقط لها ليس عليه دليل لأن الأصل براءة الذمة[2].

الفرع الثاني: الأدلة

أولا: أدلة المذهب الأول

استدل الحنفية على ما ذهبوا إليه من جواز تولي المرأة إبرام عقد الزواج دون اشتراط إذن الولي بأدلة من الكتاب والسنة والقياس.

1- من الكتاب: وقد استدلوا بقوله تعالى:

أ- ﴿ **فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ** ﴾[البقرة: ٢٣٠].

ب- ﴿ **وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحۡنَ أَزۡوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوۡاْ بَيۡنَهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ** ﴾[البقرة: ٢٣٢].

ج- ﴿ **وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجًا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا فَعَلۡنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ** ﴾[البقرة: ٢٣٤].

- **وجه الاستدلال:**

[1] ولهذا قال البخاري ويحيى بن معين لم يصح في هذا الباب حديث يعني في اشتراط الولي. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد بن موسى أبو محمد الغيتابى الحنفى بدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 20/ 128.

[2] بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن محمد أبو الوليد بن رشد القرطبي، الشهير بابن رشد الحفيد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط4، 1395هـ-1975م، 2/ 09.

تدل هذه الآيات على إضافة فعل النكاح والرجعة إلى النساء، فهي صريحة في أن النكاح ينعقد بعبارة النساء؛ لأن النكاح المذكور فيها منسوب إلى المرأة من قوله تعالى: ﴿أَن يَنكِحْنَ﴾ و ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ و كذا قوله تعالى: ﴿فِيمَا فَعَلْنَ﴾ و﴿أَن يَتَرَاجَعَآ﴾؛ فهي صريحة بأنها هي التي تفعل وهي التي ترجع، وهذا دل على صحة صدوره منها وانعقاده بعبارتها.

فالآية الأولى دلت على جواز فعلها في نفسها من غير شرط الولي، وفي إثبات شرط الولي في صحة العقد نفي الموجب[1]، ودلت الآية الثانية على جواز النكاح إذا عقدت على نفسها بغير ولي ولا إذن وليها[2].

2- من السنة: من ذلك:

أ- قوله ﷺ فيما رواه عنه ابن عباس: (الأيِّم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها)[3]، وفي لفظ: (ليس للولي مع الثيب أمر)[4].

- وجه الاستدلال:

والمقصود بالأيم من لا زوج لها بكرا كانت أو ثيبا، فأفاد أن أمرها في تزويج نفسها إليها لا إلى وليها[5]، كما أفاد أن فيه حقين حقه وهو مباشرته عقد النكاح برضاها، وقد جعلها أحق

[1] أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي أبو بكر الجصاص، ت: محمد الصادق قمحاوي ، دار إحياء التراث العربي – بيروت، د.ط، 1405هـ، 2/ 101.

[2] المصدر السابق، 2/ 100.

[3] أخرجه مسلم في صحيحه عن ابن عباس، في: النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، برقم: 3541، 4/ 141.

[4] والحديث رواه ابن عباس وهو صحيح. البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي، ابن الملقن، ت: مصطفى أبو الغيط وآخرون، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض-السعودية، ط1، 1425هـ-2004م، 7/ 572.

[5] شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة أبو جعفر الطحاوي، ت: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1399هـ، 3/ 11.

منه ولن تكون أحق إلا إذا زوجت نفسها بغير رضاه[1]، ويدل الحديث الثاني على اسقاط اعتبار الولي في العقد[2].

ب- حديث السيدة عائشة رضي الله عنها: "أن فتاة دخلت عليها فقالت: إن أبي زوجني من ابن أخيه يرفع بي خسيسته، وأنا كارهة قالت: اجلسي حتى يأتي رسول الله ﷺ، فجاء رسول الله فأخبرته، فأرسل إلى أبيها، فدعاه فجعل الأمر إليها، فقالت: يا رسول الله قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس للآباء من الأمر شيء"[3].

وجه الاستدلال: يدل هذا الحديث على أنَّ مباشرة عقد النكاح ليس حقا ثابتا للولي بل على جهة الاستحباب، وإن تقرير النبي ﷺ على قولها هو دليل على ذلك[4].

وقولها: "فجعل الأمر إليها" يفيد أَنَّ النِّكَاح مُنْعَقِد إلا أَنَّهُ يُعَاد نفاذه إِلَى أَمْرهَا[5].

3- من الآثار:

استدل أصحاب هذا الرأي بآثار مختلفة عن الصحابة والتابعين تدل على تزويج المرأة نفسها ومباشرتها للعقد، منها:

---

[1] البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي، 7/ 310.

[2] أحكام القرآن، الجصاص، 2/ 102.

[3] قال: شعيب الأرناؤوط : حديث صحيح وهذا إسناد رجاله ثقات رجال الشيخين إلا أنه قد اختلف فيه على كهمس بن الحسن. مسند الإمام أحمد بأحكام الأرناؤوط، 27/ 39.

[4] فتح القدير مع كتاب الهداية للمرغيناني، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الفكر، بيروت، د.ط، 3/ 263.

[5] حاشية السندي على ابن ماجه، 4/ 130. حاشية السندي على النسائي، نور الدين بن عبدالهادي أبو الحسن السندي، عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة الثانية ، 1406 – 1986، 6/ 87.

- ما روي عن هزيل بن شرحبيل[1] أن امرأة معه في الدار زوجت ابنتها، فجاء أولياؤها، فخاصموا زوجها إلى علي بن أبي طالب، فأجاز النكاح[2].

4- من القياس:

استدل الحنفية فيما ذهبوا بالقياس كما يأتي:

1- ألحقوا حق المرأة في تزويج نفسها بالذكر البالغ العاقل، وإلا أدى ذلك إلى إسقاط آدميتها وإلحاقها بالبهائم[3].

2- كما قاسوا الولاية على النفس على الولاية على المال[4].

3- كما قاسوا أيضا عقد النكاح على عقد البيع، فقالوا: كما يصح من المرأة البالغة العاقلة فكذلك عقد النكاح، وأنها لو أقرَّت بالنكاح صح، ولو لم يكن لها إنشاء العقد لما صح، كما لو أقر الرقيق والصغير بذلك[5].

ثانيا: أدلة المذهب الثاني

استدلَّ الجمهور على ما ذهبوا إليه من منع تولي المرأة إبرام عقد زواج نفسها أو غيرها ممن تتوكل نيابة عنه بأدلة من الكتاب، والسنة، والآثار، والقياس والمعقول.

---

[1] هزيل بن شرحبيل الأودي الاعمى الكوفي، من تابعي أهل الكوفة، ذكره ابن سعد في الطبقة الأولى من التابعين، قيل : أدرك الجاهلية. سمع ابن مسعود، روى عنه أبو قيس عبد الرحمن بن ثروان وغيره ووثقه الدارقطني. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، 6/ 575.

[2] رواه الصنعاني في: باب النكاح بغير ولي، رقم: 10479، والبيهقي في: كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي، رقم: 13425. انظر: مصنف عبد الرزاق أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت،ط2، 1403هـ، 6/ 195،، وسنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ- 1994م، 7/ 112.

[3] تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، القاهرة، ط1، 1313 هـ، 2/ 122.

[4] المصدر السابق.

[5] المصدر نفسه.

1- من القرآن: من ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْاْ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِۗ﴾[البقرة: ٢٣٢].

ووجه الاستدلال من هذه الآية أن الله خاطب الأولياء ونهاهم عن عضل المرأة ومنعها من نكاح من ترضاه.

قال ابن العربي: "وهذا دليل قاطع على أنَّ المرأة لا حقَّ لها في مباشرة النكاح، وإنما هو حقُّ الولي، خلافاً لأبي حنيفة، ولولا ذلك لما نهاه الله عن منعها"[1].

وقال القرطبي: " فلم يخاطب تعالى بالنكاح غير الرجال، ولو كان إلى النساء لذكرهن"[2].

وقال الشافعي: "وهذه الآية أبين آية في كتاب الله عز و جل دلالة على أن ليس للمرأة الحرة أن تنكح نفسها. وفيها دلالة على أن النكاح يتم برضا الولي مع المزوج والمزوجة"[3].

والمعنى أنه ليس للمرأة أن تنكح نفسها او غيرها من غير ولي، وأكَّدوا ما ذهبوا إليه بسبب النزول[4].

[1] أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، مراجعة وتعليق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط3، 1424 هـ - 2003م، 1/ 271- 272.

[2] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 3/ 73.

[3] أحكام القرآن، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، ت: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ، 1/ 174.

[4] ، ذكروا أنها نزلت في معقل بن يسار رضي الله عنه لما طلقت أختُه وانقضت عدتها ثم أراد زوجها العودة إليها، فمنعها معقل. أخرجه البخاري عن معقل بن يسار، كتاب التفسير، باب (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن)، رقم: 4255، 4/ 1645. والشاهد: أن معقل منع ذلك في بداية الأمر وهذا دليل على حاجة أخته إليه في عقدها مرة ثانية وإلا لما جاز أن يكون عاضلا لها. انظر: فتح الباري، 9/ 187.

والمفهوم من الآية أن الولي إذا نهي عن العضل فقد أمر بخلاف العضل وهو التزويج؛ كما أن الذي نهي عن أن يبخس الناس قد أمر بأن يوفي الكيل والوزن[1].

ب- وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ﴾ [البقرة: ٢٢١].

ووجه الاستدلال من هذه الآية أن صيغة (تُنكحوا) –بضم التاء- يدل على أن الخطاب للأولياء؛ مما يدل أن التزويج بيد الأولياء لا النساء.

جاء في الجامع لأحكام القرآن: "في هذه الآية دليل بالنص على أن لا نكاح إلا بولي[2]. وقال ابن العربي: "وهي مسألة بديعة ودلالة صحيحة"[3].

وقال الماوردي: "وفي هذا دليل على أن أولياء المرأة أحق بتزويجها من المرأة"[4].

ج- قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ﴾[النساء: ٣٤].

وهذه الآية تدل على قوامة الرجل على المرأة، ومن مظاهرها الولاية.

يقول القرطبي بعد أن ساق هذه الآية: "فقد تعاضد الكتاب والسنة على أن لا نكاح إلا بولي"[5].

كما احتج الشافعية في اشتراط الولاية في النكاح بهذه الآية[6].

---

[1] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله أبو عمر بن عبد البر النمري، ت: مصطفى بن أحمد العلوي وآخرون، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ، 19/ 90.

[2] تفسير القرطبي، 3/ 72.

[3] أحكام القرآن، 1/ 219.

[4] تفسير الماوردي المسمى بالنكت والعيون، علي بن محمد بن محمد أبو الحسن البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، ت: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ط، د.ت، 1/ 282.

[5] تفسير القرطبي، 3/ 73.

[6] أحكام القرآن، الشافعي، 1/ 175.

وجاء في تفسير اللباب أنَّ الآية دَلّت على تأديبِ –أي تفضيل- الرجال على النساء من وجوه كثيرة؛ بعضها صفات حقيقيَّة، وبعضها أَحْكَامٌ شرْعيَّةٌ؛ وذكر من الصِّفَات الحقيقيَّة ولايةَ النِّكاحِ[1].

2- من السنة: وأهم ذلك ما يأتي:

أ- روي أن النبي ﷺ قال: (لا نكاح إلا بولي)[2].

ب- كما روى ابن عباس أن النبي ﷺ قال: (لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل)[3].

ووجه الاستدلال من هذا الحديث ظاهر في اشتراط الولي لصحة النكاح، ويشمل ذلك البكر والثيب معاً.

قال في الجوهر النقي: "فالحديث يدل على صحة النكاح عند وجود ولي مرشد وشاهدي عدل، إذا باشرت العقد بحضورهم ورضاهم"[4]؛ ومفهوم المخالفة انتفاء الصحة أثناء عدم الولي

---

[1] تفسير اللباب، عمر بن علي بن عادل أبو حفص الدمشقي الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، 6/ 359.

[2] أخرجه أبو داود، كتاب النكاح، باب في الولي، رقم: 2085، 1/ 635 والترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، حديث 1101، 3/،407 وأحمد 394/4، 413، وابن ماجة، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، حديث 81، 605/1، والدارقطني، كتاب النكاح، 218/3-219، والحاكم، 170/2، والبيهقي، 107/7 وغيرهم من طريق أبي إسحاق عن أبي بردة بن أبي موسى عن أبيه مرفوعا. وقال الترمذي: هذا حديث حسن. وصححه ابن حبان. وقد اختلف في وصل هذا الحديث وإرساله. قال الترمذي: وحديث أبي موسى حديث فيه اختلاف. انظر: التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن محمد أبو الفضل بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ - 1999م، 3/ 341، و سنن ابن ماجه، 3/ 79.

[3] قال ابن الملقن في تخريج الحديث: "هذا الحديث مروي من طرق أصحها ما رواه أبو حاتم ابن حبان في "صحيحه" من حديث ابن جريج، عن سليمان بن موسى الأشرق، عن الزهري، عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: (لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل؛ فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا وليَّ له). ثمَّ قَالَ : لم يقل أحد فِي خبر ابْن جريج هَذَا ، عَن سُلَيْمَان بن مُوسَى ، عَن الزُّهْرِيّ: (وشاهدي عدل) إلا ثلاثة أنفس : سعيد بن يَحْيَى الأمَوِي ، عَن حَفْص بن غياث ، وَعبد الله بن عبد الْوَهَّاب الحَجبي ، عَن خَالِد بن الْحَارِث وَعبد الرَّحْمَن بن يُونُس الرقي عَن عِيسَى بن يُونُس (قَالَ): وَلاَ يَصح فِي ذكر الشَّاهِدين غير هَذَا الحَدِيث). البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، سراج الدين بن الملقن، 7/ 474- 475.

[4] الجوهر النقي على سنن البيهقي، علاء الدين علي بن عثمان أبو الحسن المارديني، الشهير بابن التركماني، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، 7/ 130.

والشهود، ولذلك قال النووي في شرح الحديث: "وهذا يقتضى نفي الصحة"[1]. وقال في المُعلِم: "وقد قال بعض أهل العلم: إن لفظ النفي للذات الواقعة إذا ورد في الشرع فإنه وإن حمل على نفي الكمال أو تردد بينه وبين الجواز على ما سبق القول فيه قبل هذا؛ فإن ذلك إنما يكون في العبادات التي لها موقعان موقع إجزاء وموقع كمال، وأما النكاح والمعاملات فليس لها إلا موقع واحد، وهو نفي الصحة"[2].

كما يحمل هذا الحديث على عمومه؛ فيشمل الكبر والثيب معاً. قال في التمهيد: "الأولى أن يحمل قوله ﷺ لا نكاح إلا بولي على عمومه"[3].

ج- كما استدلوا بحديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان وليٌّ من لا وليَّ له)[4].

---

[1] المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، 9/ 205.

[2] المعلم بفوائد مسلم، محمد بن علي أبو عبد الله التَّمِيمي المازري المالكي، ت: محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر، المؤسّسة الوطنية للكتاب بالجزائر، ط2، 1988م، 2/ 142.

[3] التمهيد، 19/ 97.

[4] قال الترمذي : حديث حسن ورواه ابن حبان في " صحيحه " عن ابن خزيمة والحاكم في " المستدرك " وقال : على شرط الشيخين ورواه ابن عدي في " الكامل – في ترجمة سليمان بن موسى " ثم قال : قال ابن جريج : فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له: إن سليمان بن موسى حدثنا به عنك قال: فأثنى على سليمان خيرا وقال: أخشى أن يكون وهم علي. قال ابن عدي: وهذا حديث جليل وعليه الاعتماد في إبطال النكاح بغير ولي، وقد رواه عن ابن جريج الكبار من الناس منهم: يحيى بن سعيد والليث بن سعد ولا يعرف من حديث آخر بهذا الإسناد ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة غير هذا الحديث انتهى كلامه. ورواه أحمد في "مسنده" وزاد فيه: قال ابن جريج: ثم لقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه. قال الترمذي : وقد تكلم فيه بعض أهل الحديث من جهة ابن جريج قال: ثم لقيت الزهري فسألته عنه فأنكره فضعفوا الحديث من أجل هذا وذكر عن يحيى بن معين أنه قال: لم يذكر هذا عن الزهري إلا إسماعيل بن علية عن ابن جريج وضعف يحيى رواية إسماعيل عن ابن جريج. وقال ابن حبان في "صحيحه": وقد أوهم هذا الخبر من لم يحكم صناعة هذا الحديث أنه منقطع بحكاية حكاها ابن علية عن ابن جريج أنه قال: ثم لقيت الزهري فسألته عن ذلك فلم يعرفه قال: وليس هذا مما يقدح في صحة الخبر؛ لأن الضابط من أهل العلم قد يحدث بالحديث ثم ينساه، فإذا سئل عنه لم يعرفه فلا يكون نسيانه دالا على بطلان الخبر. انظر: نصب الراية لأحاديث الهداية ومعه حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، ت: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، د.ط، 1357هـ، 3/ 180- 181.

والحديث يدل على منع المرأة مباشرة العقد مطلقاً؛ فقوله: (أيما) يدل على العموم والاستغراق[1]، وأن حق الولي في كونه أحق بالتزويج[2].

قال ابن حجر بعد أن ساق الحديث: "وهو حديث صحيح كما تقدم؛ وهو يبين أن معنى قوله أحق بنفسها من وليها، أنه لا ينفذ عليها أمره بغير أذنها ولا يجبرها، فإذا أرادت أن تتزوج لم يجز لها الا بإذن وليها"[3].

3- من الآثار: من ذلك:

أ- كانت عائشة تخطب إليها المرأة من أهلها، فتشهد، فإذا بقيت عقدة النكاح قالت لبعض أهلها: "زوج فإن المرأة لاَ تلي عقد النكاح"[4].

قال في المنة الكبرى: "وفي هذا دلالة على أن الذي روي من تزويجها حفصة بنت عَبد الرحمن بن أبي بكر[5] وعبد الرحمن[6] غائب ، إنما هو تمهيدها أمر تزويجها ، ثم تولي عقد النكاح غيرها"[7].

---

[1] التمهيد، ابن عبد البر، 19/ 97.

[2] الاستذكار، يوسف بن عبد الله أبو عمر بن عبد البر النمري، ت: سالم محمد عطا ، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،1421هـ- 2000م، 5/ 400.

[3] فتح الباري، 9/ 194.

[4] رواه البيهقي في سننه برقم: 13430. سنن البيهقي الكبرى، أبو بكر البيهقي، 7/ 112.

[5] حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق رضي الله عنهم، روى لها مسلم وأبو داود والتِّرمذي وَابْن ماجة وَتوفيت فِي حدود 80هـ. انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي، 13/ 67، و خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال صفي الدين الأنصاري، ، 1/ 490.

[6] هو: عبد الرحمن بن عبد الله بن عثمان أبو عبد الله وقيل أبو محمد هو ابن أبي بكر الصديق . أدرك هو وأبوه وجده وابنه أبو عتيق بن عبد الرحمن النبي ﷺ، يقال أنه شقيق عائشة، أسلم قبل الفتح وهاجر، شهد بدرا وغيرها من المشاهد، كان شجاعاً رامياً قتل يوم اليمامة سبعة نفر . توفي بالصفاح من مكة على أميال وحمل فدفن في مكة سنة 53هـ. الوافي في الوفيات، 18/ 95.

[7] المنة الكبرى شرح وتخريج السنن الصغرى للبيهقي، محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الرشد، السعودية/ الرياض، 1422هـ - 2001م، 6/ 104.

ب- وروي أَن "امْرَأَة كَانَت فِي ركب، فَجعلت أمرهَا إِلَى رجل فَزَوجهَا، فَبلغ ذَلِك عمر، فجلد الناكح والمنكح"[1].

ج- وعن عكرمة بن خالد[2] قال: "جمعت الطَّرِيق رفقة وفي رواية ركباً- فيهم امْرَأَة ثيّب، فولَّت رجلا مِنْهُم أمرهَا فَزَوجهَا رجلا، فجلد عمر رَضِيَ الله عَنْه الناكح والمنكح ورد نِكَاحهَا"[3].

ومعنى قوله: "فرد نكاحها" أنه حكم بأنه غير منعقد لا أنه رفعه بعد انعقاده[4].

د- وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "لا تُنكح المرأةُ المرأةَ؛ فإن البغي إنما تنكح نفسها"[5].

ووجه الاستدلال من هذه الآثار منع المرأة من تولي العقد بغير وليها.

---

[1] وهذا الأثر: رواه الشافعي عن عَن مُسلم بن خَالِد وَسَعِيد بن سَالم. البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن، 7/ 568.

[2] هو: عكرمة بن خَالِد بن سعيد بن الْعَاصِ وهو تابعيّ يروي عَن ابْن عمر وَابْن عَبَّاس وَرَوَى عَنهُ عمرو بن دِينَار وَإِبْرَاهِيم بن مهَاجر وَابْن جريج وعامر الأحول وحَنْظَلَة بن أبي سُفْيَان، وَثَّقَهُ النَّسَائِيّ وَابْن معِين وَأَبُو زرْعَة وَلم يسمع فِيهِ بتضعيف قطّ وَقد أخرج لَهُ البُخَارِيّ وَمُسلم. انظر: تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، جمال الدين أبو محمد عبد الله الزيلعي، ت: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن حزيمة، الرياض، ط1، 1414هـ، 1/ 42.

وقد فرق أهل الحديث بينه وبين عكرمة بن خالد بن سلمة بن هشام بن المغيرة المخزومي؛ فقد ضعفه الهيثمي في مجمعه، وابن حجر في الفتح ولم يخرج له البخاري. انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الفكر، بيروت، 1412 هـ، 4/ 436 و فتح الباري، 1/ 49.

[3] رواه ابن جريج عن عكرمة بن خالد. خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي ابن الملقن ، ت: حمدي عبد المجيد إسماعيل السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1410هـ، برقم: 1940، 2/ 188، وكنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علي بن حسام الدين المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1989م، برقم: 45758، 16/ 747.

[4] شرح مسند الشافعي، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني، ت: أبو بكر وائل محمَّد بكر زهران، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1428 هـ-2007م، 3/ 97.

[5] رواه ابن عيينة، عن هشام بن حسان موقوفًا. انظر: الشَّافي في شرح مسند الشافعي، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير، ت: أحمد بن سليمان و أبو تميم يَاسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، ط1، 1426هـ- 2005م، 4/ 344.

4- من القياس:

أجرى أصحاب هذا الرأي منع المرأة من مباشرة عقد النكاح بغير إذن وليها وعدم صحته على عقد البيع إذا وقع فاسدا؛ كرجل باع مال غيره بغير إذنه لا يجوز، وإن أجازه صاحبه حتى يستأنف بيعا جديداً[1].

كما قاسوا أيضا المرأة البالغة على الصغيرة في عدم نفاذ العقد بجامع النقص؛ فهي وإن كانت بالغة مع ذلك هي ناقصة من جهة الأنوثة[2].

5- من المعقول

قالوا إن المرأة إنما منعت الاستقلال بالنكاح لقصور عقلها؛ فلا يؤمن انخداعها ووقوعه منها على وجه المفسدة، وهذا مأمون فيما إذا أذن فيه[3].

وأنَّ الولي إنما أثبت؛ لما يلحقه من المعرة بأن تضع المرأة نفسها في غير كُفُؤٍ، فإذا أذن سقط حقه في ذلك[4].

---

[1] التمهيد، مصدر سابق، 19/ 107.

[2] المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، ط1، 1332هـ، 3/ 268.

[3] المغني في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة المقدسي، 7/ 737.

[4] المعلم بفوائد مسلم، 2/ 143.

الفرع الثالث: الترجيح

تعتبر هذه القضية من القضايا التي لا يزال الخلاف فيها قائما بين الفقهاء إلى يوم الناس هذا؛ ذلك أنَّ النصوص محتملة وغير قطعية، ولعل إعمال المقاصد الشرعية سيكون سببا في حسم مادة الخلاف أو التقليل من هوتها.

ولأجل الترجيح في هذه المسألة لا بد من التسليم بما يأتي:

أولا: معلوم أن تصور مصلحة حقيقية معتبرة تعارضها النصوص قطعية وإن أمكن عقلا فإنه يمتنع واقعا، أما التعارض بين مصلحة حقيقية ونص محتمل للتأويل، فهذا قد وقع ويقع، وهنا يجب تأويل النص ليتفق مع المصلحة المعتبرة شرعاً[1].

ثانيا: من المعلوم أيضا أن من أعظم مقاصد الشريعة حفظ مصالح العباد في المعاش والمعاد، في العاجل والآجل.

ثالثا: نبه الإمام الشاطبي إلى قاعدة مقاصدية مهمة في هذا الصدد، مفادها: "وجوب مراعاة مقصد الأحكام عند النظر في النصوص، إذ أن العمل بالظواهر على تتبع وتغال، بعيد عن مقصود الشارع"[2]؛ وهذا يؤيد أيضا أن الشريعة قائمة على أساس جلب المصالح ودفع المفاسد.

وعلى ضوء ما سبق يمكن النظر إلى مسألة تولي المرأة إبرام عقد زواجها لنفسها أو لغيرها من ناحيتين:

الحالة الأولى: إذا وجد الولي؛ أبا كان أو ابنا أو قريبا و لم يكن عاضلاً فإنه ليس للمرأة أن تلي عقد النكاح لنفسها أو لغيرها، وذلك لأنَّ:

1- القدر المتَّفق عليه والذي لا خلاف فيه –وهو الأصل- أنَّ الولي هو المقدَّم في تزويج ابنته أو موليته، وهذا ما دلت عليه ظواهر النصوص وأقوال الصحابة كما تقدَّم.

---

[1] دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص141.

[2] الموافقات، الشاطبي، 2/ 153.

2- كما أنَّ من مقاصد الشريعة ومكارمها حفظَ المرأة حياءَها وحشمتَها وصيانتها من كل ما من شأنه أن يخدش مروءتها.

قال ابن قدامة في هذا الصدد: "العلة في منعها صيانتها عن مباشرة ما يشعر بوقاحتها ورعونتها وميلها إلى الرجال، وأن ذلك ينافي حال أهل الصيانة والمروءة"[1].

3- كما أنَّ رأي الجمهور في هذه الحالة مبني على الاحتياط والحرص على مصلحة المرأة وأسرتها، باعتبار وجود الولي مقللا أو مانعا لما يمكن للمرأة أن تقع فيه، وذلك بمباشرتها عقد نكاحها دون إذن وليها أو دون رضاه، لاسيما إن زوجت نفسها من غير كفء، ثم إن المرأة قد يغيب عنها معنى الكفاءة سيما في زماننا هذا؛ فإن كثيرا من النساء لم يعد من شروط الكفاءة في أعينهن قوله ﷺ: (إذا أتاكم من ترضون خلقه و دينه فانكحوه ألا تفعلوا تكن فتنة في الأرض و فساد عريض)[2]، فإن أغلب النساء في هذا الزمان تميل إلى اتباع هواها، وقد تُغر ببعض الكلمات التي تسمعها أو يغريها ما يبث في وسائل الإعلام المغرضة.

4- كما أن رأي الجمهور أيضا مبني على سدِّ الذَّرائع؛ فإن عدم اشتراط الولي قد فتح بابا واسعا لمفاسد كبيرة؛ كظهور الزواج العرفي[3]، وزواج المتعة وغيرها من الزيجات الفاسدة التي تكون فيها المرأة ضحيتها ومن ثم كان درء المفسدة أولى من جلب المصلحة.

وعليه فإن المصلحة توجب على الولي مباشرته عقد نكاح موليته، على أن يكون الولي أيضا مراعيا لشروط الكفاءة التي أقرتها الشريعة، فالمصلحة التي نحن بصددها هي المصلحة المرعية شرعا وليست المصلحة الآنية للولي أو للمرأة، والحديث عن المصلحة هو حديث عن

---

[1] المغني، ابن قدامة، 7/ 337.

[2] أخرجه الحاكم عن أبي هريرة، رقم: 2695، وقال: " هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه". المستدرك على الصحيحين، النيسابوري، 2/ 179.

[3] وهو الزواج الذي لم يسجل في المحكمة، وقد يترتب على ذلك مفاسد كثيرة، إذ المقصود من تسجيل الزواج في المحكمة صيانة الحقوق لكلا الزوجين وتوثيقها، وثبوت النسب وغير ذلك، ورفع الظلم أو الاعتداء إن وجد، وربما تمكن الزوج أو الزوجة من أخذ الأوراق العرفية وتمزيقها وإنكار الزواج، وهذه التجاوزات تحصل كثيراً.

المصلحة الشرعية ومقصود الشارع لا قصد المكلفين، ومعلوم من الأصول "موافقة المكلَّف قصدُه قصدَ الشارع"، وقصد الشارع في النكاح هو التناسل والتعارف.

5- وكذلك من مقاصد الشريعة حفظ مؤسسة الأسرة[1] من تصدَّع بنيانها أو انهياره؛ فإن المرأة باستقلالها بهذه الولاية قد تهدُّ هذا البنيان المتماسك، أما الولي لاسيما الأب بمباشرته العقد لموليته فإنه يحافظ على هذا البنيان مع ما يصحبه من الإحسان إليها؛ فقد جبلت عليه النفوس أن الأب لا يرضى إلا الخير لابنته وهو أحرص ما يكون على سعادتها وكرامتها.

كما أنه قد يُعدل إلى القول بمباشرتها عقد نفسها دون إذن وليها ولكن ليس بغير ولي في حالات معيَّنة، تؤخذ كل حالة على حدتها.

كل هذا وغيره يجعل تولي المرأة إبرام عقد زواجها لنفسها أو لغيرها في هذه الحال لا يخدم مقاصد الشريعة ولا يحقق المصالح الشرعية.

الحالة الثانية: في هذه الحالة يؤخذ بالقول الأول الذي يجيز للمرأة توليها عقد نكاحها لنفسها أو لغيرها، ويمكن تصور ذلك في حدود ضيقة كأن:

1- ترضى لنفسها كفؤاً ثم تبين عضل وليها لها، أو أن تفقدَ الولي، ولم يمكن في هذه الحال العودة إلى الإمام، لأن الإمام ولي من لا ولي له.

2- وكأن تعقد المرأة لها أو لغيرها جاهلة بالحكم، ويمضي العقد والنكاح.

ففي مثل هذين الحالتين لا يمكن فسخ العقد وإبطال الزواج؛ حفاظاً على الرابطة الزوجية المنعقدة وحفاظا على المؤسسة الأسرية الجديدة الحافظة للكيان الاجتماعي.

---

[1] أشار إلى هذا النوع من المقاصد الباحث: عبد المجيد النجار في كتابه: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2008م، ص162.

المطلب الثاني: حق المرأة في إنهاء عقد الزواج بالخلع[1]

ويقصد به حق المرأة في حلِّ رابطة الزوجية بإرادتها المنفردة، وعلى هذا فللمرأة أن تنهي عقد زواجها وذلك باللجوء إلى القضاء حال وقوع ضرر عليها أو الاتفاق مع الزوج على المخالعة.

ولكن في حالة عدم وقوع ضرر عليها وأرادت أن تخالع زوجها؛ هل لها الحق في ذلك؟ وإن أبى الزوج إلا بمقدار زائد على صداقها، هل لها أن تزيده ذلك المقدار؟ أم لا؟

هذا ما سأحاول بيانه في هذين المسألتين إن شاء الله؛ كما يأتي.

الفرع الأول: حكم إجابة الزوج طلب الزوجة في الخلع

أولا: تصوير المسألة

للمرأة الحق في طلب الخلع من زوجها باتفاقهما على عوض، ويشترط بلوغها عاقلة رشيدة. فإن خالعت وهي ليست أهلا بأن كانت صغيرة أو بالغة سفيهة لم تصح المخالعة؛ فيبطل البدل المسمى، ويرده الزوج إن كان قبضه[2].

---

[1] يقصد بالخلع في اللغة: النزع والتجريد والنقض والطرح. لسان العرب، مادة (خلع)، 21/ 146.

وفي الاصطلاح: عرف بتعريفات متعددة:

فقد عرفه الحنفية بأنه: إزالة ملك النكاح المتوقفة على قبولها بلفظ الخلع وفي معناه.البحر الرائق، مصدر سابق، 4/ 77.

وعرفه المالكية بقولهم: الطلاق بعوض وبلا حاكم وبعوض من غيرها. مختصر العلامة خليل، خليل بن إسحاق الجندي، ت: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1426هـ– 2005م، 1/ 112.

وعرفه الشافعية بقولهم: فرقة بين الزوجين ولو بلفظ مفاداة بعوض مقصود راجع لجهة الزوج. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، 2/ 234.

وعرفه الحنابلة بقولهم: عبارة عن فراق امرأته بعوض بألفاظ مخصوصة، وفائدته تخليصها من الزوج على وجه لا رجعة له عليها إلا برضاها. المبدع، 7/ 219.

[2] انظر: البحر الرائق، 4/ 81، و الشرح الكبير للشيخ أحمد الدردير على مختصر خليل مع حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي دار الفكر، د.ط، د.ت، 2/ 347، و التنبيه في الفقه الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق الفيروزآبادي الشيرازي ، ت، عماد الدين أحمد حيدر، الناشر عالم الكتب، بيروت، د.ط، 1403هـ، 1/ 171، والمبدع، 7/ 246.

لكن يكره للمرأة أن تطلب الخلع من زوجها إذا لم يقع عليها ضرر، غير أنها إذا أرادت ذلك فقد اختلف الفقهاء في حكم إجابة الزوج لطلبها على مذهبين.

ثانيا: مذاهب الفقهاء في المسألة

1- المذهب الأول: يرى أنه لا يلزم الزوج إجابة طلب زوجته، وإنما يندب له ذلك، وإليه ذهب أكثر العلماء.

قال عطاء بن رباح[1]: "يحل الخلع والأخذ بأن تقول المرأة لزوجها: إني أكرهك ولا أحبك"[2].

وقال الطبري: "غير أني اختار للرجل استحبابا لا تحتيما، إذا تبين من امرأته أن افتداءها منه لغير معصية الله، بل خوفا منها في دينها أن يفارقها بغير فدية ولا جعل[3]"[4].

وقال البهوتي: "إذا كرهت المرأة زوجها لخُلقه أو خَلقه، أو كرهته لنقص في دينه أو لكرهه وخافت إثما بترك حقه، فيباح لها أن تخالعه على عوض تفتدي به نفسها منه... ويسن له إجابتها"[5].

وقال ابن حجر العسقلاني في قوله ﷺ: (اقبل الحديقة وطلقها تطليقة) "هو أمر إرشاد وإصلاح لا أمر إيجاب"[6].

---

[1] هو: عطاء بن رباح أبو محمد مولى آل أبي خثيم القرشي المكي واسم أبي رباح أسلم. مات سنة أربع عشرة ومائة وقال أبو نعيم مات سنة خمس عشرة ومائة، سمع ابن عباس وأبا هريرة وأبا سعيد وجابرا وابن عمر، روى عنه عمرو بن دينار وقيس بن سعد وحبيب بن أبي ثابت وغيرهم. تاريخ دمشق، علي بن الحسن بن هبة الله أبو القاسم المعروف بابن عساكر، ت: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ- 1995م، 40/ 370.

[2] تفسير القرطبي، 3/ 138.

[3] الجعل والجعال والجعيلة والجعالة والجعالة والجعالة، الكسر والضم، كل ذلك: ما جعله له على عمله. لسان العرب، ابن منظور، 4/ 221.

[4] تفسير الطبري، 4/ 580.

[5] كشاف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، 8/ 323.

[6] فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، 9/ 400.

2- المذهب الثاني: وهو وجوب إجابة الزوج لطلب زوجته إذا أرادت الخلع، ذهب إليه ابن تيمية والشوكاني.

وقد اختلف كلام ابن تيمية في ذلك، وألزم به بعض حكام الشام المقادسةَ الفضلاء[1].

وذكر الشوكاني أنه يجب على الزوج الإجابة لطلب زوجته لأنه ليس من صارف يصرف أمره ﷺ عن الوجوب الذي هو حقيقة الأمر ما لم تكن قرينة تصرفه عنها[2].

ثالثا: الترجيح

من خلال ما سبق عرضه في هذه المسألة، أرى وجوب استجابة الزوج لطلب الزوجة إذا أصرت على الخلع وتعذر إعادة الوفاق الزوجي بينهما إلى ما كان عليه، ويؤيد ذلك ما يأتي:

أ- أمر النبي ﷺ لثابت بن قيس[3] الصريح بتطليق زوجته؛ يدل على ذلك:

ما رواه الإمام مالك في موطئه عن عمرة بنت عبد الرحمن[4] أنها أخبرته عن حبيبة بنت سهل الأنصاري[5] أنها كانت تحت ثابت بن قيس بن شماس، وأن رسول الله ﷺ خرج إلى الصبح، فوجد حبيبة بنت سهل عند بابه في الغلس، فقال رسول الله ﷺ: (من هذه؟) قالت: أنا حبيبة بنت سهل، فقال: (ما شأنك؟) فقالت: لا أنا ولا ثابت بن قيس لزوجها، فلما جاء

[1] كتاب الفروع و معه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، محمد بن مفلح أبو عبد الله شمس الدين المقدسي، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1424 هـ - 2003م، 5/ 334 والمبدع، 7/ 390.

[2] نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تعليق: محمد منير الدمشقي، إدارة الطباعة المنيرية، دمشق، د.ط، د.ت، 7/ 23.

[3] ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري الخزرجي، خطيب الأنصار شهد أحدا وما بعدها، وشهد له النبي ﷺ بالجنة وقال نعم الرجل ثابت، استشهد باليمامة في خلافة الصديق، وكان أمير الأنصار يومئذ. روى عنه بنوه إسماعيل وقيس ومحمد وأنس بن مالك وابن أبي ليلى مرسلا ، روى عن عكرمة وجماعة، وثقة ابن معين وأبو زرعة والنسائي مات سنة 135هـ. الإصابة، 1/ 385.

[4] عمرة بنت عبد الرحمن بن أسعد بن زرارة بن عدس، من بني النجار؛ سيدة نساء التابعين. فقيهة، عالمة بالحديث ثقة، من أهل المدينة. صحبت عائشة أم المؤمنين، وأخذت الحديث عنها. كتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن محمد: انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنة ماضية أو حديث عمرة، فاكتبه، فاني خشيت دروس العلم وذهاب أهله. ماتت سنة 98هـ. الأعلام، 5/ 72.

[5] حبيبة بنت سهل بن ثعلبة الأنصارية صحابية زوج ثابت بن قيس بن شماس روت عنها عمرة بنت عبد الرحمن، اختلعت من ثابت بن قيس فتزوجها أبي بن كعب بعده. الإصابة، 7/ 576.

زوجها ثابت بن قيس، قال له رسول الله ﷺ: (هذه حبيبة بنت سهل، قد ذكرت ما شاء الله أن تذكر). قالت حبيبة: "يا رسول الله كل ما أعطاني عندي". فقال رسول الله ﷺ: (خذ منها)؛ فأخذ منها، وجلست في أهلها[1].

وقوله: (خذ منها) أمر صريح يفيد الوجوب، ولا صارف هنا يصرفه إلى غيره[2].

وفي هذا الحديث أيضا زيادة مفيدة: وهي أنها من شدة كراهيتها لزوجها، خرجت في الغلس و لم تنتظر إيقاع النبي ﷺ صلاة الصبح، متعجلة بخلاصها ممن تبغضه.

ب- والحكم في حادثة ثابت بن قيس يختلف عن الحكم في حادثة مغيث[3] وبريرة[4]؛ فقد روى ابن عباس أن زوج بريرة كان عبدا يقال له مغيث، كأني أنظر إليه، يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال النبي ﷺ: (يا عباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثا) ثم قال لها النبي ﷺ: (يا بريرة لو راجعتيه). قالت: يا رسول الله أتأمرني؟ فقال ﷺ: (إنما أنا أشفع). قالت: "فلا حاجة لي فيه"[5].

ج- والمتأمل للحديثين يستنتج الفرق؛ فخطاب النبي ﷺ بريرة كان بصيغة العرض: (لو راجعتيه)، وهذه الصيغة لا تفيد الأمر والجزم، أما ثابت فقد أمره كما مرَّ، وقال له: (طلقها

---

[1] الحديث أخرجه الإمام مالك في: كتاب الطلاق، باب ما جاء في الخلع، رقم: 526/11/29. الموطأ، الإمام مالك بن أنس، رواية يحيى بن يحيى المصمودي، ت: أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط1، 1424هـ- 2003م، ص352.

[2] انظر هذه القاعدة في: المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ، 1/ 55.

[3] مغيث زوج بريرة؛ كان عبداً لبعض بني مطيع وأعتقت بريرة تحته، فخيرها رسول الله ﷺ فاختارت نفسها وكان مغيث هذا في حين عتقها واختيارها عبداً فيما يقول الحجازيون. وقال الكوفيون: كان يومئذ حراً. انظر: الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى، علي بن هبة الله بن أبي نصر بن ماكولا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، 7/ 213.

[4] بريرة مولاة عائشة قيل كانت مولاة لقوم من الأنصار وقيل لآل عتبة بن أبي إسرائيل وقيل لبني هلال وقيل لآل أبي أحمد بن جحش وفي هذا القول نظر، وجاء الحديث في شأنها بأن الولاء لمن أعتق وعتقت تحت زوج فخيرها رسول الله ﷺ. الإصابة، 7/ 535.

[5] أخرجه الألباني في: كتاب الطلاق، باب شفاعة النبي ﷺ في زوج بريرة، رقم: 2109. مختصر صحيح البخاري، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع – الرياض، ط1، 1422هـ- 2002م، 3/ 403.

تطليقة)؛ فعلم أن لا خيار له في الطلاق رغم حبه الشديد لزوجته[1]، وقد فهم ثابت خطاب النبي ﷺ له فلم يبد ما يعترض فيه عنه أو يناقشه فيه.

2- رفع الإسلام الضرر عن جميع المكلفين ذكرانا كانوا أو إناثا، وأفاد الفقهاء من حديث: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)[2] القاعدة الفقهية الكبرى المشهورة: (لا ضرر ولا ضرار)؛ ومعناه: لا يجوز شرعا لأحد أن يلحق بآخر ضررا وأن يقابله الآخر بضرر مثله[3].

ومن القواعد المتفرعة عن هذه القاعدة قاعدة: (الضرر يزال)؛ أي تجب إزالته[4].

وعليه إذا رأت المرأة في زوجها ما لو رآه هو فيها لطلقها، كان للمرأة مثل ذلك.

وجاء في الموطأ قول الإمام مالك في المفتدية التي تفتدي من زوجها: "إنه إذا عُلِم أن زوجها أضرَّ بها وضيَّق عليها، وعُلِم أنه ظالم لها مضى الطلاق، وردَّ عليها مالها. قال: فهذا الذي كنت أسمع، والذي عليه أمر الناس عندنا"[5].

3- لا يخفى أن الإسلام حفظ حقوق المرأة المادية منها والمعنوية على حد سواء؛ فإذا أبغضت المرأة زوجها ولم تسكن إليه نفسها ولم تشعر بالمودة تجاهه، وهي لم تكره فيه خلقا ولا دينا مثلما هو الحال في قصة ثابت بن قيس[6] وتعذر العلاج، فإن من حق المرأة أن تفتدي نفسها وعلى الزوج أن يجيبها إلى طلاقها.

---

[1] أحكام الخلع في الشريعة الإسلامية، عامر سعيد الزيباري، دار ابن حزم، ط1، 1418هـ- 1997م، ص80.

[2] قال ابن حجر: "حديث لا ضرر ولا ضرار بن ماجة والدارقطني من حديث أبي سعيد ورواه مالك مرسلا". تلخيص الحبير، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، ت: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، د.ط، 1384هـ- 1964م، 4/ 198.

[3] انظر: شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، تحقيق صححه وعلق عليه مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق -سوريا، د.ط، 1409هـ - 1989م، 1/ 165.

[4] المرجع نفسه، 1/ 175.

[5] الموطأ، ص353.

[6] جاء في بعض طرق الحديث أن جميلة بنت سلول أتت النبي ﷺ فقالت: (والله ما أعتب على ثابت بن قيس في دين ولا خلق، ولكنني أكره الكفر في الإسلام، لا أطيقه بغضا...). رواه ابن ماجه في: أبواب الطلاق، باب المختلعة يأخذ ما أعطاها، رقم: 2056. سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت: الأرناؤوط وآخرون، 208/3.

4- حمل بعضهم كابن حجر في الفتح وغيره الأمر في قوله ﷺ: (اقبل الحديقة وطلقها) وقوله: (خذ منها) أن الأمر فيها أمر إرشاد وإصلاح، لا أمر وجوب[1]. غير أنه اعترض على ذلك بصريح قوله ﷺ في رواية: (وأمره أن يطلقها)؛ إذ كيف تبغض المرأة زوجها أشد البغض حتى تخاف إن أجبرت على البقاء معه أن تكفر بالله، وترفع أمرها إلى الحاكم وهو النبي ﷺ، فيأمره بقبول الحديقة التي كانت صداقتها، ويقول لها طلقها، ثم يكون ذلك كله إرشادا وإصلاحا لا إلزاما. وهل كان يجوز لثابت بن قيس أن يقول للنبي ﷺ: لا أقبل ولا أطلق؟ وهو مقتضى قول من قال: إن الأمر للإرشاد والإصلاح[2].

5- إن المعمل لمقاصد الشريعة مرتبة باعتبار المصالح يرى في هذه المسألة أن حفظ الدين مقدَّم على حفظ النسل والعرض، ومن ثمَّ فإذا كان السبب الذي لأجله تطلب المرأة الخلع ومفارقة زوجها هو خشيتها على نفسها من الوقوع في الكفر، وهذا ما دلت عليه الأدلة السابقة، فإن مقصد حفظ الدين مقدم على مقصد حفظ النسل الذي هو أيضا مقصد معتبر، ولكن إذا تبين للمرأة أن بقاءها مع زوجها قد يؤدي بها إلى الكفر الصريح، فطالبت بمفارقته له فحينئذ يكون أولى.

6- أما إذا لم تخش المرأة في بقائها مع زوجها أن تكفر بالله مع كرهه لها وبغضه له، فلا حقَّ لها في طلب الطلاق بنص قوله ﷺ: (أيما امرأة سألت الطلاق من زوجها من غير بأس حرَّم الله عليها أن تُريح رائحة الجنة)[3]؛ وذلك لعدم وجود البأس والضرر؛ أي أنه قائم على أداء حقوقها وواجباتها عليه، فإن أنكرته وأرادت فراقه لكرهها له فهل لها الحق في مخالعته؟

---

[1] فتح الباري، ابن حجر، 9/ 400، و شرح الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1411هـ، 3/ 239.

[2] انظر: أحكام الخلع في الإسلام، تقي الدين الهلالي، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط2، 1395هـ، ص47.

[3] أخرجه الحاكم برقم: 8209، وقال: " هذا حديث صحيح على ضرط الشيخين و لم يخرِّجاه". المستدرك على الصحين، مصدر سابق، 2/ 18.

يتبين لي من خلال النظر إلى مقاصد الشريعة العامة والخاصة أنَّ طلبها الخلع في هذه الحال خلاف الأولى ولا حقَّ لها فيه؛ وذلك للمبررات الآتية:

أ- بوسع المرأة أن تصبر على زوجها –على كرهه- وتتحمل عشرته؛ فإن لها في ذلك توفية الأجر من غير حساب، لاسيما إن رزقت من هذا الزوج أولاداً، لأَّن في قيامها على رعاية أبنائها وتربيتهم مصلحة قطعية أو على الأقل غالبة في رجاء صلاحهم وعدم ضياعهم؛ فكان ذلك لها أولى وأصلح لهم من احتمال تضييعهم وضياعهم المحقق أو الغالب حينما تبتعد عنهم بمفارقتها لأبيهم.

وفي ذلك حفظ لما هو ضروري؛ ففيه حفظ للنسل ما لا يخفى وحفظ لدينهم وأنفسهم وأعراضهم كذلك، وطلبها للخلع أمر حاجي وقد تقرَّر في مقاصد الشريعة تقديم الضروري على الحاجي، والضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

ب- كما لا يخفى أنَّ طلب الخلع من زوجها على فرض وقوع الضرر عليها؛ فإن هذا الضرر خاص بها غير عام لغيرها وقاصر غير متعدٍّ، ولأن يتحمل الضرر الخاص في مقابل دفع الضرر العام أولى[1] وأحرى؛ لأن مصلحتها في الخلع خاصة وبقاءها مع أولادها وزوجها ورعايتهم والصبر عليهم مصلحة عامة، هذا بالنظر إلى سبب الخلع في خشية المرأة من القيام بأمور دينها وحدوده مع هذا الزوج.

ج- كما أنَّ التسليم وإمضاء الخلع على أية صورة -لاسيما أن القوانين الوضعية منحت المرأة هذا الحق وكفلته لها بكل يسر وسهولة ولأي سبب- يجعل الحفاظ على هذه الرابطة المقدسة والميثاق الغليظ أولى وأحرى.

---

[1] شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، تحقيق صححه وعلق عليه مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق –سوريا، د.ط، 1409هـ - 1989م **1/ 197**.

وعليه فإن مجاراة المرأة في طلب الخلع أنى شاءت وحيثما أرادت وكيفما اتفق مما ستعم به البلوى ومما يفقد قيمة هذه الرابطة المقدسة في مقابل تحصيل حقوقها لا عبرة به ولا يقوم. أما الأدلة والمقاصد العامة القاضية بخلافه، وقد تقدَّم أنَّ حفظ الكيان الأسري مقصد اجتماعي[1] دلت عليه النصوص المتضافرة، ومن ثم فإن المفاسد المترتبة على هذا الخرق أعظم من بعض المصالح التي قد تلوح للمرأة أثناء قيامها بذلك.

الفرع الثاني: مدى جواز أخذ الزيادة في الخلع

ترتبط هذه المسألة بحقوق المرأة من جهة مدى أحقية المرأة في الامتناع عن زيادتها على مقدار الخلع أو عدم ذلك؛ أي استحقاق الرجل لهذه الزيادة نظير طلبها عقابا لها أو ما إلى ذلك.

أولا: مذاهب الفقهاء في المسألة

اختلف الأئمة في مدى جواز أخذ الزوج في الخلع أكثر مما أعطاها من الصداق؛ وذلك كما يأتي:

1- مذهب الجمهور:

ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز افتداء المرأة من زوجها بما تراضيا عليه، قليلا كان أو كثيرا مع الكراهة.

قال ابن بطال: "ذهب الجمهور إلى أنه يجوز للرجل أن يأخذ في الخلع أكثر مما أعطاها"[2].

[1] سبقت الإشارة إلى التنويه بأهمية هذا المقصد من قبل بعض المعاصرين. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص161.

[2] فتح الباري، مصدر سابق، 9/ 397.

وقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد: "إذا كان النشوز من قبلها حل له أن يأخذ منها ما أعطاها ولا يزداد، وإن كان النشوز من قبله لم يحل له أن يأخذ منها شيئا فإن فعل جاز في القضاء"[1].

قال الإمام مالك: "لا بأس بأن تفتدي المرأة من زوجها بأكثر مما أعطاها[2].

وقال أيضا: "لم أر أحدا ممن يقتدى به يمنع ذلك لكنه ليس من مكارم الأخلاق"[3].

وفي رواية الثوري عن مالك: "وكره أن يأخذ منها أكثر مما أعطى"[4].

2- مذهب أبي حنيفة وأحمد وأهل الظاهر

أما المذهب الثاني فيرى منع ذلك وعدم جوازه؛ وهو رواية عن أبي حنيفة وأحمد[5]، ومذهب ابن حزم[6]. جاء في المحلى: "ولا يحل له أن يأخذ أكثر مما أعطاها"[7].

ثانيا: الأدلة

1- أدلة المانعين: استدلوا بأدلة من السنة والأثر والقياس.

أ- من السنة: استدلوا بأدلة من السنة، منها:

- أمر النبي ﷺ لثابت بن قيس "أن يأخذ من زوجته حديقته ولا يزداد"[8].

---

[1] أحكام القرآن، أبو بكر الجصاص، 2/ 91.

[2] الموطأ، مالك بن أنس، ص353.

[3] المصدر السابق.

[4] فتح الباري، 9/ 402 و نيل الأوطار، 7/ 40.

[5] المبدع، ابن مفلح الحنبلي، 7/ 230. نيل الأوطار، 7/ 40.

[6] المحلى، ابن حزم، 10/ 242.

[7] المحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت، 10/ 242.

[8] سبق تخريجه.

– و بما روي أن جميلة بنت سلول[1] أتت النبي ﷺ فقالت: "والله ما أعيب على ثابت في دين ولا خلق ولكن أكره الكفر في الإسلام لا أطيقه بغضا"، فقال لها النبي ﷺ: (أتردين عليه حديقته). قالت: "نعم"، فأمره النبي ﷺ أن يأخذ منها حديقته ولا يزداد[2].

ووجه الاستدلال مما سبق جواز الخلع ومنع الزيادة على ما أصدق به الزوج زوجته.

ب– من الأثر: من ذلك:

– أخرج عبد الرزاق عن علي أنه قال: "لا يأخذ منها فوق ما أعطاها"[3].

– وعن سعيد بن المسيب قال: "ما أحب أن يأخذ منها ما أعطاها ليدع لها شيئا"[4].

– وعن ميمون بن مهران[5]: "من أخذ أكثر مما أعطى لم يسرح بإحسان"[6].

ج– من القياس:

قالوا إنه بذل في مقابلة فسخ فلم يزد على قدره في ابتداء العقد كالإقالة[7].

---

[1] جميلة بنت أبي الخزرجية أخت عبد الله بن أبي بن سلول قال بن مندة وكانت تحت ثابت بن قيس بن شماس روى عنها ابن عباس وعبد الله بن رباح، وهي التي خالعته وردت عليه حديقته؛ هكذا روى البصريون وخالفهم أهل المدينة، فقالوا إنها حبيبة بنت سهل الأنصارية. الإصابة، 7/ 556.

[2] قال ابن حجر: "وأصله في البخاري بدون الزيادة". الدراية في تخريج أحاديث الهداية، الحافظ ابن حجر العسقلاني، ت: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، 2/ 74.

[3] أخرجه عبد الرزاق في كتابه، باب المفتدية بزيادة على صداقها، برقم: 11844. مصنف عبد الرزاق، أبو بكر الصنعاني، 503/6. وقال ابن حزم: "هذا لا يصح عن علي لأنه منقطع". المحلى، ابن حزم الظاهري، 6/ 23.

[4] المحلى، 20/ 240، و نيل الأوطار، 7/ 40.

[5] هو: ميمون بن مهران الرقي، أبو أيوب، ثقة في الحديث كثير العبادة، فقيه من القضاة، كان مولى لامرأة بالكوفة وأعتقته، فنشأ فيها، ثم استوطن الرقة –من بلاد الجزيرة الفراتية–فكان عالم الجزيرة وسيدها. استعمله عمر بن عبد العزيز على خراجها وقضائها، وكان على مقدمة الجند الشامي، مع معاوية بن هشام بن عبد الملك، لما عبر البحر غازيا إلى قبرص، سنة 108 هـ. تهذيب الكمال، يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي، ت: بشار عواد معروف مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1400هـ– 1980م، 212/29 والأعلام، 7/ 342.

[6] فتح الباري، 26/ 254،و نيل الأوطار، 7/ 40.

[7] المغني، 7/ 247.

2– أدلة المجيزين:

اعتمد المجيزون وهم أكثر العلماء أدلة من القرآن والسنة والقياس:

أ– من القرآن: من ذلك:

– قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

ووجه الاستدلال من هذه الآية أن كل ما كان فداء جاز على الإطلاق، قليلا كان أو كثيرا[1].

وقال الشوكاني: " وظاهر القرآن الجواز لعدم تقييده بمقدار معين "[2].

ب– من السنة:

حديث النبي ﷺ في حديث عطاء[3] أنه "كره أن يأخذ من المختلعة أكثر مما أعطاها"[4].

وهذا الحديث صريح في حكم الكراهة. قال في المغني: "وهو صريح في الحكم؛ فنجمع بين الآية والخبر فنقول الآية دالة على الجواز، والنهي عن الزيادة للكراهة والله أعلم"[5].

---

[1] أحكام القرآن، ابن العربي، 1/ 388، تفسير القرطبي، 3/ 140.

[2] فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر – بيروت، د.ط، د.ت، 1/ 239.

[3] هو : عطاء بن رباح، تقدّم قريبا، ص106.

[4] رواه أبو حفص بإسناده. قال في إرواء الغليل: "لم أقف على إسناده، وغالب الظن أنه لا يصح مرفوعا، فقد أخرجه عبد الرزاق كما في (الفتح) عن علي موقوفا وسكت عليه". إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، 7/ 114.

[5] المغني، 7/ 247.

ج– من الأثر: من ذلك:

– يروى عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالا: "لو اختلعت امرأة من زوجها بميراثها وعقاص رأسها[1] كان ذلك جائزا"[2].

– وروي عن ابن عمر أنه "جاءته مولاة لامرأته اختلعت من زوجها بكل شيء لها وبكل ثوب عليها فلم ينكر ذلك عبد الله"[3].

– وقالت الربيع بنت معوذ[4]: "اختلعت من زوجي بما دون عقاص رأسي، فأجاز ذلك عثمان بن عفان رضي الله عنه"[5].

قال في المغني: "ومثل هذا يشتهر فلم ينكر فيكون إجماعا و لم يصح عن علي خلافه، فإذا ثبت هذا فإنه لا يستحب له أن يأخذ أكثر مما أعطاها"[6].

– وقال عكرمة: "يأخذ منها حتى قرطها"[7].

– وجاء في البخاري: "وأجاز عمر الخلع دون السلطان، وأجاز عثمان الخلع دون عقاص رأسها"[8].

---

[1] عقص: من العقص، وهو التواء القرن على الأذنين إلى المؤخر وانعطافه. وعقاص الرأس، يريد أن المختلعة إذا افتدت نفسها من زوجها بجميع ما تملك كان له أن يأخذ ما دون شعرها من جميع ملكها. لسان العرب، 19/ 104– 107.

[2] المغني، 7/ 247.

[3] التمهيد لابن عبد البر، 23/ 371.

[4] الربيع بنت معوذ بن عفراء بن حرام بن جندب الأنصارية النجارية من بني عدي بن النجار، لَهَا صحبة ورواية. روى عنها أهل المدينة، وروى عنها من التابعين سُلَيْمَان بْن يسار، وعباد بْن الوليد وغيرهما. الإصابة، 7/ 641، والاستيعاب، 4/ 1837– 1438.

[5] فتح الباري، 9/ 397. قال ابن حجر: "أخرجه البيهقي من طريق روح بن القاسم عن بن عقيل مطولا".

[6] المغني، 7/ 247.

[7] المصدر نفسه.

[8] صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب الخلع وكيف الطلاق فيه، 7/ 46.

د- من القياس:

قالوا أن الفداء -قل أو كثر- بذل في مقابلة فسخ فلم يزد على قدره في ابتداء العقد كالإقالة، فإن فعل كره وصح[1].

ثالثا: المناقشة الترجيح

1- المناقشة:

أ- أجاب المانعون عن الاستدلال بالآية بأن الظاهر يقتضي جواز أخذ الجميع ولكن ما زاد مخصوص بالسنة[2]؛ فليس في الآية دليل صريح على جواز الزيادة على الصداق، وغاية ما تدل عليه أن لا حرج على الرجل في أخذ ما أعطته المرأة، ولا حرج على المرأة فيما أعطت زوجها، ومن المعلوم أن لفظ (ما) من ألفاظ العموم يحتمل الصداق ويحتمل أقل منه ويحتمل أكثر منه، وقد خصصته السنة المتقدمة.

ب- إن مجموع الأحاديث التي جاء النهي فيها عن أخذ الزيادة حجة ناهضة على المنع من أخذ الزيادة، و لم يصح شيء في معارضتها[3].

ج- إن إباحة أخذ الزيادة -فضلا عن كونها ليست من مكارم الأخلاق كما قال الإمام مالك- فإنها تغري الأزواج بالعضل المنهي عنه والإضرار بها في العشرة لتترك ما أصدقها الزوج وزيادة، على وجه القهر والاضطهاد[4].

---

[1] المبدع شرح المقنع، ابن مفلح المقدسي، 7/ 230.

[2] أحكام القرآن، الجصاص، 2/ 92.

[3] أحكام الخلع في الإسلام، تقي الدين الهلالي، ص61.

[4] تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي، 1/ 466.

2- الترجيح:

إن إعمال مقاصد الشريعة في مثل هذه الحالة يجعلنا نقدم المقاصد العامة للشريعة على المقاصد الخاصة والجزئية، فمن المقاصد العامة التيسير والسماحة ورفع الحرج؛ قال الله تعـــالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥].

وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨].

وقال أيضا: ﴿وَلْيَعْفُواْ وَلْيَصْفَحُوٓاْ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[النور: ٢٢]،

وقال ﷺ: (رحم الله عبدا سمحا إذا باع سمحا وإذا اشترى وإذا اقتضى)[1].

ولكن قد يقول قائل: إذا كان النشوز من قبل المرأة والرجل يحبها، فلماذا لا يجوز أن يعاقبها بأخذ الزيادة على الصداق، حتى يبلغ عقاص رأسها، انتقاما منها على كراهيته له؟

يقال جوابا عما سبق:

أ- أن الحب والبغض بيد الله تعالى، فلا ينبغي أن تعاقب المرأة على أمر لا تملكه، كما لا يعاقب الرجل على ميله القلبي لإحدى زوجاته؛ فقد قال تعالى: ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ﴾[النساء: ١٢٩].

وعن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يقسم بين نسائه فيعدل ثم يقول: (اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك)[2] يعني القلب.

---

[1] أخرجه البخاري عن جابر بن عبد الله، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع ومن طلب حقا فليطلبه في عفاف، رقم: 1790، 2/ 730.

[2] رواه الإمام أحمد وأصحاب السنن و رواه الحاكم في المستدرك وقال حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه. نصب الراية لأحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف أبو محمد الزيلعي، ت: محمد يوسف البنوري، دار الحديث –مصر، د.ط، 1357هـ، 3/ 214. وقال الألباني: "ضعيف". إرواء الغليل، 7/ 94.

ب- لقد أمر الله تعالى الأزواج بالإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان والمعروف، فقال: تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍۚ﴾ [البقرة: ٢٣١]، والمعروف ما كان خلاف الإضرار، وقد يطلب الزوج زيادة فاحشة –عقابا لها- فيضرَّها بذلك، وقد قضت الشريعة أن "لا ضرر ولا ضرار"[1]، وأنَّ "الضرر يزال"، كما بوَّب البخاري في صحيحه باباً أسماه: " باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع ومن طلب حقا فليطلبه في عفاف"[2].

ج- إنَّ مما تقدم من الأدلة ومن غيرها الدالة على التيسير والسماحة من المقاصد العامة، التي ينبغي إجراؤها واستعمالها وهي مقدَّمة على المنافع الخاصة القاصرة.

وعليه يهدر المقصد الخاص أو الجزئي الذي قد يناله الزوج في حال أخذه أكثر مما أعطاه لزوجته، والمتمثل في تسليته لنفسه أو عقاب زوجته بذلك القدر الزائد على الصداق، ومن ثَمَّ لم يكن للزوج أن يطلب الزيادة أو أن يأخذها.

[1] شرح القواعد الفقهية، الزرقا، 1/ 165.

[2] صحيح البخاري، 2/ 730.

المطلب الثالث: استحقاق المرأة للصداق

لا يخفى على أحد أن من شروط الزواج الصداق وهذا أمر مسلَّم به، لكن هل كل ما جاز أن يكون ثمنا وقيمة لشيء جاز أن يكون صداقا؟ وهل تستحق المرأة الصداق إذا لم يسمَّ لها ومات عنها زوجها قبل الدخول؟

تانك مسألتان يجيب عنهما هذا المطلب في الفرعين الآتيين.

الفرع الأول: مقدار الصداق المستحق للمرأة

اتفق العلماء على أنه ليس لأكثر الصداق حد، واختلفوا في أقله.

أولا: مذاهب الفقهاء في المسألة وسبب الاختلاف

1- مذاهب الفقهاء:

أ- ذهب الشافعي وأحمد وفقهاء المدينة من التابعين إلى أنه ليس لأقله حد، وكل ما جاز أن يكون ثمنا وقيمة لشيء جاز أن يكون صداقا.

جاء في الإنصاف: " ولا يتقدر أقله ولا أكثره بل كل ما جاز أن يكون ثمنا أو أجرة جاز أن يكون صداقا"[1]. وجاء فيه أيضا: "أقلُّ الصداق عندنا قد يجوز أن يكون دانقاً من فضَّة أو رغيفاً من خبز، وقلَّ ما يعوز هذا أحدٌ"[2].

[1] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف المؤلف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي، دار إحياء التراث العربي ط2، د.ت، 8/ 229.

[2] الحاوي الكبير في فقه الشافعي، الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ- 1994م، 9/ 238.

قال في المغني: "فأي صداق اتفقوا عليه فهو جائز"[1]. كما قرر في كشاف القناع أن: "كل ما صح ثمنا أو أجرة صح مهرا وإن قل"[2].

ب- وقالت طائفة بوجوب تحديد أقله، وهؤلاء اختلفوا في ذلك على مذهبين:

أحدهما: ذهب المالكية إلى أن أقله ربع دينار من الذهب أو ثلاثة دراهم كيلا من فضة.

قال الدسوقي: "اعلم أن أقل الصداق على المشهور ربع دينار أو ثلاثة دراهم خالصة من الفضة أو ما يساوي أحدهما من العروض"[3].

وثانيهما: ذهب الحنفية إلى أن أقله عشرة دراهم.

جاء في المبسوط: "... وهذا لأن أدنى الصداق عندنا عشرة دراهم"[4].

2- سبب الاختلاف: وسبب اختلافهم في التقدير سببان:

أحدهما: تردده بين أن يكون عوضا من الأعواض يعتبر فيه التراضي بالقليل كان أو بالكثير؛ كالحال في البيوعات وبين أن يكون عبادة فيكون مؤقتا؛ وذلك أنه من جهة أنه يملك به على المرأة منافعها على الدوام يشبه العوض، ومن جهة أنه لا يجوز التراضي على إسقاطه يشبه العبادة.

والسبب الثاني: معارضة هذا القياس على العبادة المقتضية للتحديد لمفهوم الأثر الذي لا يقتضي التحديد[5].

---

[1] المغني، 7/ 161.

[2] كشاف القناع، البهوتي، 5/ 129.

[3] حاشية الدسوقي، محمد عرفه الدسوقي، ت: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، 2/ 302

[4] المبسوط، أبو بكر السرخسي، 14/ 61.

[5] بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن محمد أبو الوليد بن رشد القرطبي، تصحيح: نخبة من العلماء، د.ط، د.ت، 2/ 19.

ثانيا: الأدلة

1- أدلة المذهب الأول:

استدل أصحاب المذهب الأول لمذهبهم بأدلة من القرآن والسنة والقياس

أ- من القرآن:

- **قول الله تعالى:** ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

ووجه الاستدلال من الآية أمران:

أحدهما: عام، وهو قوله: (فنصف ما فرضتم) فكان على عمومه من قليل أو كثير.

وَالثَّانِي: خَاصٌّ؛ وهو أنه إذا فرض لها خمسة دراهم، وطلقها قبل الدخول اقتضى أن يجب لها درهمان ونصف، وعند أبي حنيفة يجب الخمسة لها كلها، وهذا خلاف النص[1].

ب- من السنة: من ذلك:

- عن عبد الله بن عمر أنَّ رسول اللهِ ﷺ قال: (أَدُّوا الْعَلائِقَ. "قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْعَلائِقُ؟" قال: (مَا تَرَاضَى بِهِ الأهلون)[2]؛ فكان على عمومه فيما تراضوا به من قليل وكثير.

- وَرُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ : (مَنِ اسْتَحَلَّ بِدِرْهَمَيْنِ فَقَدِ اسْتَحَلَّ)[3]؛ يعني: فقد استحلَّ بالدرهمين.

---

[1] الحاوي الكبير، الماوردي، 9/ 399.

[2] إسناده ضعيف جدا، وهو معلول بمحمد بن عبد الرحمن البيلماني. قال بن القطان: "قال البخاري منكر الحديث". انظر: نصب الراية، عبد الله بن يوسف أبو محمد الزيلعي، ت: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، د.ط، 1357هـــ، 3/ 200، وتلخيص الحبير، 3/ 190.

[3] قال ابن حجر فيه: "وفي إسناده مسلم بن رومان وهو ضعيف وروي موقوفا وهو أقوى". تلخيص الحبير، 3/ 190.

– وعن عبد الله بن عامر بن ربيعة[1] عن أبيه أنَّ امرأة تزوجت على نعلين، فقال لها رسول الله ﷺ: (أَرَضِيتِ مِنْ نَفْسِكِ وَمَالِكِ بِهَاتَيْنِ النَّعْلَيْنِ؟)، فقالت: نَعَمْ. فَأَجَازَهُ"[2].

والظاهر أن قيمة النعلين تكون أقل من عشرة دراهم؛ فإن مثل هذا الرجل والمرأة اللذين لا يكون تزوجهما إلا على النعلين يكونان في غاية الفقر ونعل هذا الانسان يكون قليل القيمة جدا.

– وعن جابر بن عبد الله أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَال: (لَوْ أَنَّ رَجُلا أَعْطَى امْرَأَةً صَدَاقًا مِلْءَ يَدَيْهِ طَعَامًا كَانَتْ بِهِ حَلالا)[3].

و عن سهل بن سعد الساعدي أن رسول الله ﷺ قال لرجل خطب منه المرأةَ التي بذلت نفسها له: (الْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ)[4]. وذلك لا يساوي عشرة دراهم.

ووجه الاستدلال من ذلك أنه لا قدر لأقله، لأنه لو كان له قدر لبينه؛ إذ لا يجوز تأخير البيان عن الحاجة[5].

والخاتم من الحديد أقل الجواهر قيمة، فدل على جواز القليل من المهر.

---

[1] هو: عبد الله بن عامر بن ربيعة بن مالك بن عامر العتري، حليف بني عدي بن كعب ثم حليف الخطاب منهم، وهو من عتر بن وائل أخي بكر بن وائل القبيلة المشهورة من ربيعة بن نزار، وقيل : هو من مذحج من اليمن، وهذا عبد الله هو الأكبر صحب هو وأبوه رسول الله ﷺ واستشهد يوم الطائف مع رسول الله ﷺ. الإصابة، 4/ 138.

[2] وهذا الحديث معلول أيضا لأن فيه عاصما بن عبيد الله. قال يحيى بن معين: ضعيف لا يحتج بحديثه، وقال ابن حبان كان فاحش الخطأ فترك. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنيلي، ت: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، 3/ 113، والإرواء، الألباني، 1/ 129.

[3] وأما الثاني فيرويه صالح بن مسلم وقد ضعفه يحيى والرازي. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، 3/ 113.

[4] متفق عليه. رواه الشيخان عن سهل بن سعد. إرواء الغليل، 6/ 345.

[5] بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، 2/ 19.

ج- القياس:

قالوا أن كل ما صلح ثمنا، صلح أن يكون مهرا كالعشرة، ولأنه عقد ثبت فيه العشرة عوضا، فصح أن يثبت دونها عوضا كالبيع، ولأنه عوض على إحدى منفعتيها فلم يتقدر قِيَاسًا عَلَى أُجْرَةِ مَنَافِعِهَا، ولأن ما يقابل البضع من البدل لا يتقدر في الشرع كالخلع[1].

2- أدلة المذهب الثاني:

استدل أصحاب المذهب الثاني لمذهبهم بأدلة من القرآن والسنة والقياس، وذلك كما يأتي:

أ- من القرآن:

- قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ [النساء: ٢٤].

ووجه الاستدلال من الآية: أنه لا يطلق اسم الأموال على ما قل من الدنق والقيراط، فلم يصح أن يكون ذلك ابتغاءً بمال[2]. وقال الجصاص: "فإن قيل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده أموال وقد أجزئها مهرا، قيل له كذلك يقتضي الظاهر لكن أجزناها بالاتفاق وجائز تخصيص الآية بالإجماع"[3].

ب- من السنة: من ذلك ما جاء:

عن جابر بن عبد الله قَالَ : قال ﷺ: (لا تُنكحوا النساء إلا الأكفاء، ولا يُزَوِّجُ إلا الأولياء، ولا مهر أقلُّ من عشرة دراهم)[4].

وَهَذَا نَصٌّ في المسألة، وفيه تقدير لأقل المهر.

---

[1] الحاوي الكبير، 9/ 399، و الكافي في فقه ابن حنبل، عبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد، 3ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط5، 1408هـ- 1988، 3/ 85.

[2] الحاوي الكبير، الماوردي، 9/ 397.

[3] أحكام القرآن، أبو بكر الجصاص، 3/ 87.

[4] أخرجه الدارقطني والبيهقي في سننيهما عن مبشر بن عبيد؛ قال الدارقطني مبشر بن عبيد متروك الحديث أحاديثه لا يتابع عليها، وقال البيهقي: هذا حديث ضعيف بمرة. نصب الراية، 3/ 196.

ج- القياس:

قاسوا أقل الصداق الذي تحل به المرأة على أقل ما يقطع به السارق؛ فقالوا أنه عضو محرم تناوله من أجل حق الله تعالى إلا بمال، فوجب أن يكون أقل ذلك المال بمقدار، أصله قطع اليد في السرقة، ولأنه مال يستباح به العضو فوجب أن يكون لأقله تقدير في الشرع، أصله ما تقطع به اليد، ولأن المهر في النكاح حق لله تعالى، بدليل أنهما إذا تراضيا على إسقاطه لم يجز، فإذا ثبت ذلك وجب أن يكون مقدرًا كالزكوات والكفارات[1]. وَلِأَنَّ مَا كَانَ مِنْ حُقُوقِ الْعَقْدِ يُقَدَّرُ أَقَلُّهُ كَالشُّهود [2].

ثالثا: المناقشة والترجيح

1- المناقشة:

أ- مناقشة أدلة المذهب الأول:

ناقش أصحاب المذهب الثاني أدلة المذهب الأول بما يأتي:

-أما الآية فمخصصة بالسنة، وأن معنى الآية: (فنصف ما فرضتم)؛ أي لا تزيد على نصف مهر المثل ولا تنقص عن خمسة دراهم؛ فإن ساوت النصف فهي الواجبة، وإن كان النصف أقل منها فالواجب الأقل إلا أن ينقص عن خمسة دراهم فيكمل لها الخمسة[3].

-وأما استدلالهم بالسنة فإن الأحاديث التي استندوا إليها ضعيفة ومعلولة، ولا تنهض حجة فيما ذهبوا إليه، باستثناء حديث سهل المتفق عليه؛ فقد أجابوا عنه كما يأتي:

قال فيه ابن العربي المالكي: "أَمَّا حديث خاتم الحديد فخاتَم في العرف يتزين به، قيمته أكثر من ربع دينار، وهذا ظاهر..."[4].

---

[1] الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، ت: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ - 1999م، 2/ 714.

[2] الحاوي الكبير، 9/ 397- 398.

[3] روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود أبو الفضل الألوسي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 22/ 51.

[4] أحكام القرآن، ابن العربي، 1/ 497.

كما تأولوه بأنه خرج على المبالغة لا على التقليل[1]، أو أنه محمول على بعض الصداق لا كله؛ "أي من شيء تقدمه إليها من صداقها لأن عادتهم جرت بأن يقدموا من الصداق بعضه"[2].

ب- مناقشة أدلة المذهب الثاني:

ناقش أصحاب المذهب الأول أدلة المحددين لأقل الصداق بما يأتي:

أما استدلالهم بالآية فيرد من جهتين:

-إحداهُما : أَنَّ ظَاهِرَهَا مَتْرُوكٌ بالإجماع، لأنه لو نكحها بغير مهر حلَّت.

-وثانيهما: أنَّ ما دون العشرة مال؛ فلو قال: له عليَّ مال، ثم بيَّن درهما قُبل منه، فدلَّت الآية على جوازه في المهر[3].

أما استدلالهم بحديث جابر فيرد من جهتين:

-الأولى: أن الحديث ضعيف -كما مر-فلا ينهض دليلا للاحتجاج به.

-الثانية: وعلى فرض صحته فإنه يستعمل في امرأة بعينها، كان مهر مثلها عشرة، فحكم لها فيه بالمثل[4].

وأما استدلالهم بالقياس على القطع في السرقة وأنه مال يستباح به البضع، فهو قياس الشبه وهو ضعيف ويرد من وجوه:

أحدها: أنه لا يستباح القطع في السرقة بالمال، وإنما يستباح بإخراجه.

والثاني: أنه لو استبيح بالمال لما لزم رد المال، وردُّ المال لازم.

والثالث: أنه ليس يستباح به العضو وإنما يُقطع به، والقطع غير الوطء.

---

[1] شرح الزرقاني، محمد بن عبد الباقي الزرقاني، 3/ 173.

[2] التمهيد، ابن عبد البر، 21/ 115.

[3] الحاوي الكبير، الماوردي، 9/ 400.

[4] المصدر نفسه، 9/ 400.

والرابع: أن عقد النكاح لا يختص باستباحة عضو، بل يستباح به جميع البدن، فبطل التعليل بما قالوه.

ثم المعنى في قطع السرقة أنه فعل كالجنايات، فجاز أن يكون مقدَّرا كسائر الجنايات، والمهر عوض في عقد رضائي، فلم يتقدَّر كسائر المعاوضات[1].

وأما قياسهم على الشهادة: فالمعنى فيها أنها من شروط العقد، فتقدَّرت كما تقدَّرت بالزوج والولي، وليس كالمهر الذي هو من أعواض المراضاة، ولو تقدَّر لخرج أن يكون عن مراضاة[2].

فإذا ثبت أن أقل المهر وأكثره غير مقدَّر، فهو معتبر بما تراضى عليه الزوجان من قليل وكثير.

2- الترجيح:

إنَّ المستضيء بميزان المقاصد الشرعية وابتناء الأحكام الشرعية عليها يدرك الآتي:

أ- سماحة الشريعة الغرَّاء وعنايتها بالأسرة أشدَّ ما يكون؛ فإن ما جاء فيها من "أحكام تفصيلية لمؤسسة الأسرة من مؤسسات المجتمع، وما أحيطت به تلك الأحكام من تشديد إنما يعكس ما لهذه المؤسسة الاجتماعية من أثر بالغ في حفظ المجتمع"[3].

ب- يعتبر الزواج مما يتوسل به لحفظ ضروري النسل والعرض، وهو مما جاءت به كل الشرائع السماوية بحفظه، ثم إن الزواج يتحقق به مقاصد عدة؛ كمقصد توحيد الله سبحانه وتعالى، ومقصد الاستخلاف، ومقصد التعمير وغيرها من المقاصد، وأما المهر فيقع ضمن مكملات ضروري حفظ النسل في السلم المقاصدي.

---

[1] المصدر نفسه، 9/ 401، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، 2/ 19.

[2] المصدر السابق، 9/ 401.

[3] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص161.

وإذا تصادم المكمل مع الأصل قدم الثاني على الأول وقد تقدَّم أنَّ الضروري أصل لما سواه من الحاجي و التكميلي[1]، فيقدم بذلك الزواج على المهر.

ج- المقصود مما تقدَّم عدم الكلفة في المهر؛ إذ المصلحة العامة بذلك تستوجب التيسير في المهور لأجل بلوغ المقصد وهو الزواج، ومن ثم كان الاتفاق على توحيد قيمة للمهر عند أهل بلدة معينة على أن لا تكون هذه القيمة حقيرة فتعير بها المرأة لدى غيرها من خارج تلك البلدة، وأن لا تكون بالمقابل فاحشة فتبالغ النساء وأولياؤهن في المهور فيصدون بذلك الراغبين في أمر الزواج وينصرفون عنه إلى غيره مما حرمه الله.

د- إعمال المقاصد في هذه المسألة يستوجب تقديم المصلحة العامة على الخاصة، والمصلحة العامة هنا هي التيسير، والمصلحة الخاصَّة هي ما تنتفعه المرأة من قدر معتبر تشترطه في الصَّداق. ومما يشهد لهذا المقصد قوله ﷺ: (أيسرهن مؤنة أكثرهن بركة).

هـ- جعل الله عز وجل هذه الأمة وسطاً، وخصَّ الشريعة بالوسطية، والوسط خيار الشيء؛ فينبغي أن تسلك الأمة في فقهها الوسطية والمنهج الوسطي يعتقد أنَّ "أحكام الشريعة معللة، وأنها كلها على وفق الحكمة وأن عللها تقوم على رعاية مصلحة الخلق"[2]، فالتوسط إذن مقصود الشارع وكل فضيلة تتوسط رذيلتين.

ولذلك ينبغي أن يراعى في تقدير وتحديد المهر الوسط؛ لأنَّ الذي تُعطاه الزَّوجة إنما تستعمله لاقتناء لوازمها والتي تتغير قيمتها بتغير الحال والزمان، فإذا روعي فيه الوسط كان أدعى للقبول،

وعليه فإن توسيط المهور وجعلها في الوسط يحافظ على مقصد النسل وجود وعدما؛ فكان وضع قيمة محددة للمهر يتعارف ويتفق عليها أهل الحل والعقد في منطقة معينة وفي فترة

---

[1] قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا، عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، دار الفكر الإسلامية، سورية، ط1، 1421هـ-2000م، ص215.

[2] فقه مقاصد الشريعة، القرضاوي، 137.

زمنية معينة، تقتضيه المصلحة العامة، ويقتضيه مقصد حفظ ضروري النسل من حيث وجوده وعدمه.

الفرع الثاني: استحقاق الصداق غير المسمى بعد موت الزوج وقبل الدخول

أولا: تصوير المسألة ومذاهب الفقهاء

1- تصوير المسألة:

اختلف العلماء في حال موت الزوج قبل تسمية الصداق وقبل الدخول بالزوجة إلى مذهبين.

2- مذاهب الفقهاء في المسألة:

- ذهب الإمام مالك وأصحابه والشافعي في المشهور[1] إلى أن لها المتعة والميراث ولا صداق لها.

قال الآبي المالكي: "وإن مات الزوج عن زوجته التي لم يفرض لها صداقا، والحال أنه لم يبن بها فلها الميراث منه اتفاقا، لأنه بعقد النكاح في الصحة التوارث بينهما، ولكن لا صداق لها عليه على المشهور"[2].

2- وذهب الحنفية[3] والحنابلة[4] والشافعي في رواية ثانية[5] إلى أن لها صداق المثل والميراث.

ثانيا: الأدلة

1- أدلة المذهب الأول:

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة من الأثر والقياس.

أ- من الأثر: من ذلك:

---

[1] الأم، 5/ 69.

[2] الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، الشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ط، د.ت، ص471.

[3] الهداية شرح البداية، علي بن أبي بكر أبو الحسين المرغيناني، المكتبة الإسلامية، بيروت، د.ط، د.ت، 1/ 105.

[4] الروض المربع شرح زاد المستنقع في اختصار المقنع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ت: سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، د.ت، 1/ 349.

[5] روضة الطالبين، 7/ 281.

- ما رواه الإمام مالك في الموطأ أن "ابنة عبيد الله بن عمر[1] وأمها ابنة زيد بن الخطاب[2]، كانت تحت ابن لعبد الله بن عمر، فمات و لم يدخل بها و لم يسمِّ لها صداقا. فابتغت أمها صداقها، فقال لها ابن عمر: ليس لها صداق، ولو كان لها صداق لم نمسكه و لم نظلمها. فأبت أن تقبل ذلك فجعلوا بينهم زيد بن ثابت، فقضى أن لا صداق لها ولها الميراث"[3].

- وعن عطاء بن السائب[4] قال: سألت عبد خير عن رجل فوض إليه فمات و لم يفرض، فقال: "ليس لها إلا الميراث". ولا نشك أنه قول علي. قال سفيان: لا أدري لا نشك أنه من قول علي أم من قول عطاء أم من قول عبد خير"[5].

ب- القياس: وذلك من جهتين:

الأولى: قالوا أن الصداق عوض، فلما لم يقبض المعوض لم يجب العوض قياسا على البيع[6].

والثانية: لا تستحق الصداق قياسا على الطلاق، واتفق الأصحاب على أنها لا تستحق بالطلاق قبل المسيس، والقياس سقوط الكل بالطلاق[7].

2- أدلة المذهب الثاني:

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة من الأثر والمعقول؛ كما يأتي:

أ- من الأثر: من ذلك:

---

[1] وهي أم حكيم بنت عبيد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي أمه أم كلثوم بنت جرول الخزاعية وهو أخو حارثة بن وهب الصحابي المشهور لأمه ولد في عهد النبي ﷺ فقد ثبت أنه غزا في خلافة أبيه، قتل بصفين مع معاوية واختلف في قاتله وكان قتله في ربيع الأول سنة ست وثلاثين. الإصابة، 5/ 54.

[2] أسماء بنت زيد بن الخطاب القرشية العدوية ابنة أخي عمر بن الخطاب رضي الله عنهم . لها رواية روى حديثها محمد بن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عنها أخرجه ابن منده وأبو نعيم. الإصابة، 7/ 523. وأبوها: زيد بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى، كان أسن من عمر وأسلم قبله وشهد بدرا والمشاهد واستشهد باليمامة وكانت راية المسلمين معه سنة اثنتي عشرة في خلافة أبي بكر وحزن عليه عمر حزنا شديدا. الإصابة، 2/ 604.

[3] الموطأ، أثر رقم: 591، ص332.

[4] عطاء بن السائب بن زيد أبو يزيد الثقفي، ويقال ابن السائب بن مالك الكوفي، وقال عبد الله بن أبي الأسود عن أبي عبد الله البجلي. مات سنة 136هـ أو نحوها. وقال يحيى القطان: ما سمعت أحدا من الناس يقول في عطاء بن السائب شيئا في حديثه القديم. التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبدالله البخاري الجعفي، ت: السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، 6/ 465.

[5] معرفة السنن والآثار، البيهقي، رقم: 4549، 10/ 228. و سنن البيهقي الكبرى، 7/ 247 والأم، 5/ 69.

[6] بداية المجتهد، 2/ 27.

[7] الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار السلام، د.ط، د.ت، 5/ 239.

- عن ابن مسعود رضي الله عنه: "سئل عن المفوضة وقد مات زوجها فاجتهد شهرا، ثم قال: إن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمني ومن الشيطان، أرى لها مهر نسائها والميراث، فقام معقل بن سنان[1] وقال: أشهد أن رسول الله ﷺ قضى في تزويج بِروع بنت واشق الأشجعية[2] بمثل قضائك"[3].

ب- من المعقول:

قالوا بأن الموت قبل تسمية الصداق لا يقدح في صحة النكاح ولها مهر تساويها، وعليه فالموت مقرر كالدخول[4].

ثالثا: المناقشة والترجيح

1- المناقشة: وذلك كما يأتي:

-اعترض أصحاب الرأي الأول على حديث معقل بن سنان؛ فقالوا بأنه مضطرب وردوه بما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه لم يقبله، وقال: "كيف نقبل في ديننا قول أعرابي بوال على عقبيه فيما يخالف كتاب الله وسنة نبيه"[5].

-وأجيب عن هذا الاعتراض بأن ذلك لم يثبت عنه من وجه صحيح. قال في تحفة الأحوذي: "وأما الرواية عن علي رضي الله عنه فقال في البدر المنير لم يصح عنه"[6]. وقال

---

[1] هو: معقل بن سنان بن مظهر بن عركي بن فتيان بن سبيع بن غطفان الأشجعي، صحابي، من القادة الشجعان، كانت معه راية قومه يوم حنين ويوم فتح مكة. وسكن الكوفة، وقدم المدينة، وكان موصوفا بالجمال، ونفاه عمر إلى البصرة. روي أنه فد على النبي ﷺ فأقطعه قطيعة قال البغوي عن هارون الحمال قتل أبو سنان معقل بن سنان الأشجعي في ذي الحجة سنة 36هـ . الإصابة، 6/ 181 وما بعدها، الأعلام، الزركلي، 7/ 270.

[2] بكسر الباء الموحدة على المشهور، وقيل بفتحها و بروع بنت واشق الرؤاسية الكلابية أو الأشجعية زوج هلال بن مرة. الإصابة، 7/ 534.

[3] أخرجه أبو داود: (2115)، والنسائي: (2 /89 و 113)، والترمذي (1 /214) وغيرهم. وقال أبو عيسى: حديث حسن صحيح. الإرواء، 6/ 382.

[4] الوسيط، 5/ 238، وروضة الطالبين، 7/ 282 والروض المربع، 3/ 115.

[5] الوسيط، 5/ 238.

[6] تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم أبو العلا المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت، 4/ 252.

البيهقي: "جميع روايات هذا الحديث وأسانيدها صحاح، والذي روى من رد علي رضي الله عنه له فلمذهب تفرد به وهو تحليف الراوي... وممن أنكر ثبوتها عنه الحافظ المنذري"[1].

ولو سلم ثبوته فلم ينفرد بالحديث معقل المذكور، بل روي من طريق غيره، بل معه الجراح كما وقع عن أبي داود والترمذي وناس من أشجع كما سلف، وأيضا الكتاب والسنة إنما نفيا مهر المطلقة قبل المس والفرض لا مهر من مات عنها زوجها"[2].

2- الترجيح:

قبل إعمال المقاصد الشرعية في مدى استحقاق المرأة الصداق في هذه الحال لا بأس أن يُعلم الآتي:

أ- ذكر الإمام الشافعي في هذه المسألة أنه إن ثبت حديث بروع بنت واشق فلا حجة في قول أحد دون النبي ﷺ، وإن لم يثبت فلا مهر لها ولها الميراث[3].

ب- قال النووي –معلقا-: "قلت الراجح ترجيح الوجوب والحديث صحيح رواه أبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم"[4].

ج- التمس ابن تيمية لأصحاب المذهب الأول عذرا مقبولا، فقال: "لعلهم لم تبلغهم سنة رسول الله ﷺ"[5].

يبدو أنَّ الرأي الفقهي عن هؤلاء يقضي بوجب الصداق واستحقاقها له، غير أنَّ الفقه المقاصدي للمسألة يقضي بخلافه؛ وذلك للآتي:

---

[1] فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، 3/ 325.

[2] نيل الأوطار، 6/ 318.

[3] مختصر المزني (مطبوع ملحقا بالأم للشافعي)، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل أبو إبراهيم المزني، دار المعرفة، بيروت، 1410هـ- 1990م، 8/ 283، و شرح السنة للإمام البغوى، الحسين بن مسعود البغوي، ت: شعيب الأرناؤوط - محمد زهير الشاويش المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط2، 1403هـ - 1983م، 9/ 127.

[4] روضة الطالبين، 7/ 281.

[5] رفع الملام عن الأئمة الأعلام، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض- السعودية، 1403 هـ-1983م، ص 17.

أ- إنَّ دائرة الحديث عن المقاصد واستعمالها يكون في النصوص الظنية والمحتملة -كما سبقت الإشارة-، لأنَّ النصوص القطعية -ثبوتا أو دلالة- لا مجال لتأويلها لأنَّ ورودها بذلك الطريق مقصود للشارع في حدِّ ذاته.

والمسألة التي بين أيدينا -فضلا عن كونها معقولة المعنى- هي ظنيَّة نصوصها كما تقدَّم، والجزم بأحد الرَّيين مجرَّد اجتهاد ولا يسلم من المناقشة، وإذا تقرَّر هذا فلا مناص من إعمال روح النصوص ومقاصدها.

ب- إن المتفحص للأدلة الشرعية يرى أن استحقاق المرأة للصداق إنما يكون عوضا لاستمتاع الزوج بها؛ قال الله تعالى: ﴿ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ [النساء: ٢٤]، وفي هذه المسألة يتوفى الزوج قبل دخوله بزوجته، فيترتب على ذلك فوات المقصود، فيكون الظاهر عدم استحقاق المرأة للمهر، ولكن هل يجوز فرض الصداق لها كما الميراث بالنظر إلى وجود العقد وحسن نية المرأة؟

ج- إذا نظرنا إلى الأصل في تشريع الصداق -كما مر- وأعملنا مقاصد الشريعة المعتبرة[1] نجد أن استحقاقها للمرأة للمهر مبني على مقاصد متوهمة[2]؛ إذ ترى نفسها أهلا لامتلاكه باعتبار أن ما يعرف بين الناس من خطبة ومن العقد الشرعي يخولها كل ذلك استحقاقها لما لم يسمَّ لها، والشريعة جاءت بإلغاء المقاصد الموهومة[3].

---

[1] المصلحة المعتبرة: ويعبر عنها أيضا بالمناسب المعتبر، هي ما ورد من الشرع ما يدل على اعتبارها، سواء أكان باعتبارها بورود نص أو إجماع، أم بترتيب الحكم على وفقها. انظر: قواعد المقاصد، الكيلاني، ص156.

ومن أمثلته: تقديم الابن في ولاية النكاح على الإخوة الأشقاء مصلحة معتبرة لورود الإجماع على تقديم الابن على الأخ في ولاية الإرث. الإجماع، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ت: أبو عبد الأعلى خالد بن محمد بن عثمان، دار الآثار، القاهرة، ط1، 1425هـ- 2004م، ص68.

[2] تقدَّم الحديث عن المقاصد الوهمية في الفصل الأول من هذه الدراسات أثناء تقسيم المقاصد.

[3] أما الملغاة من المصالح فهي: ما شهد الشرع ببطلانها بإيراد نص يبطلها، أو انعقد الإجماع على خلافها، ومثال ذلك توريث الأخت ميراثا يساوي ميراث أخيها نظرا لتساويهما في الأخوة. فهذه مصلحة ملغاة لقوله تعالى: (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين). انظر: قواعد المقاصد، الكيلاني، ص156.

د- وقد يقال أن استحقاقها الصداق يكون نتيجة لما لحقها من الضرر.

ويجاب عن ذلك أنَّ الضَّرر مشترك بين أهل الزَّوج والزوجة، ثم إنَّ الإجماع قائم على استحقاقها الميراث، ومن شأنه أن يعوض بعض هذا الضرر، وفي ذلك نوع من التوازن بين المصالح والمفاسد؛ أي أن أهل المتوفى أعطوها حقها من الميراث، فلو أُمروا بإعطائها الصداق أيضا مع الميراث كان في ذلك عليهم من الضرر ما لا يخفى والحال أنهم أحوج ما يكونون إلى الرفق والمواساة لأنهم أهل الزوج المتوفى.

وعليه فإنَّ استحقاق المرأة للصداق في هذه الحال خلاف الأولى وأبعد عن مقاصد الخالق والمخلوقين والله أعلم.

المطلب الرابع: حق الخيار للمرأة في الإعسار بالصداق والنفقة

يتناول هذا المطلب مسألة أخرى لها علاقة بما تقدَّم؛ وهي مدى ثبوت الحق للمرأة في فسخ العقد و منع الزوج عن نفسها حتى تستوفي منه مهرها أو نفقتها في حال كونه معسرا وتعذَّر عليه التكفُّل بالحقَّين؛ وبيان ذلك في الآتي.

الفرع الأول: حق الخيار في الإعسار بالصداق

أولا: صورة المسألة ومذاهب الفقهاء

1- صورة المسألة:

وصورتها -كما سبق- أن يتعذر على الزوج إعطاء زوجته مهرها؛ فهل لها حق فسخ العقد أو أن تمنعه عن نفسها حتى يعطيها مهرها، أم ليس لها حق الفسخ ولا خيار لها؟

2- مذاهب الفقهاء:

اتفق أغلب الفقهاء على أن للمرأة أن تمتنع من دخول الزوج عليها حتى يعطيها مهرها، عدا المزني من الشافعية[1] -فيما وقفت عليه-، حتى قال ابن المنذر أن في ذلك إجماعا[2].

غير أنهم اختلفوا في ثبوت الفسخ لها إلى قولين:

أ- مذهب المالكية والشافعية:

ذهب أصحابه إلى أن المرأة مخيرة في أن تمنع نفسها عن زوجها ويثبت لها الفسخ، وبه قال المالكية والأظهر عند الشافعية.

قال في إرشاد السالك: "فإن أعسر قبل البناء فلها الفسخ"[3].

وقال في التنبيه: "وإذا أعسر الزوج بالمهر قبل الدخول ثبت لها الفسخ"[4].

وقال في الروض المربع: "فإن أعسر الزوج بالمهر الحال فلها الفسخ، إن كانت حرة مكلفة لو بعد الدخول"[5].

وقبل التفريق بينهما ضربوا للزوج أجلا يُتَلوَّم فيه بحسب ما يرجى من حاله، واختلفوا في قدره. قال في التاج والإكليل: "للمرأة منع نفسها حتى تقبض صداقها، فإن أعسر به الزوج قبل البناء تلوَّم له الإمام وضرب له الأجل"[6].

وقال في الذخيرة: "فإن أعسر قبل البناء ضربت له الأيام أجلا بعد أجل، بحسب ما يرجى من حاله، فإن لم يقدر فرق بينهما"[7].

---

[1] فقد قال بأن لا خيار لها قبل الدخول وبعده؛ وذلك لأن الصداق قبل الدخول يسقط بالفسخ من غير بدل؛ فلم يكن الفسخ فيه إلا ضررا. الحاوي الكبير، الماوردي، 11/ 461- 462.

[2] الإجماع، مصدر سابق، ص89. المغني، ابن قدامة، 8/ 81.

[3] إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك، عبد الرحمن بن محمد بن عسكر شهاب الدين البغدادي المالكي، الشركة الإفريقية للطباعة والنشر، د.ط، د.ت، 1/ 114.

[4] التنبيه في الفقه الشافعي، الفيروزآبادي الشيرازي، 1/ 167.

[5] الروض المربع شرح زاد المستنقع في اختصار المقنع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ت: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت، 1/ 350.

[6] التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف أبو عبد الله المواق العبدري الغرناطي، 5/ 177.

[7] الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت: محمد حجي، دار الغرب، ، بيروت، د.ط، 1994م، 373/4.

وقال في الكافي: "وإذا أعسر بالصداق قبل أن يدخل وهو حال ضرب له فيه أجل بعد أجل، على ما يراه الحاكم ليس في ذلك حد إلا الاجتهاد على قدر ما يرجى من ماله؛ من تجارة أو غيرها، فإن قدر عليه وإلا فرق بينهما، واتبعته بنصف الصداق دينا في ذمته"[1].

واختلف في قدر التلوم والإمهال: فقيل ليس له في ذلك حد، وقيل سنة وقيل سنتين[2].

ب- مذهب الحنفية:

ذهب أصحابه إلى أن المرأة في مسألة الإعسار هذه غريم من الغرماء، لا يفرق بينها وبين زوجها ويؤخذ لها بالنفقة ولها أن تمنع نفسها حتى يعطيها المهر، وبه قال أبو حنيفة[3].

جاء في الاختيار لتعليل المختار: "وللمرأة أن تمنع نفسها وأن يسافر بها حتى يعطيها مهرها"[4].

3- سبب الاختلاف:

وسبب اختلافهم في المسألة اختلافهم في النظر إلى النكاح؛ فمن نظر من جهة كونه عقداً كالبيع غلَّب شبه النكاح في ذلك بالبيع، ومن نظر إلى حق المرأة من مقصود النكاح غلَّب الضرر اللاحق بالمرأة في ذلك من عدم الوطء، تشبيها بالإيلاء والعنة.

ثانيا: الأدلة

1- أدلة المذهب الأول: وقد استدلوا على ما ذهبوا إليه من المعقول.

من المعقول:

للمرأة الفسخ قبل الدخول؛ وذلك لتعذر الوصول إلى عوض العقد قبل تسليم العوض؛ كما لو أعسر المشتري بالثمن أو أفلس قبل تسليم المبيع، ما لم تكن تزوجته عالمة بعسرته[5].

---

[1] الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، ابن عبد البر، 2/ 560.

[2] الذخيرة، 373/4.

[3] تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي، 3/ 54.

[4] الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، ت: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط3، 1426 هـ - 2005م ، 3/ 122.

[5] المغني، ابن قدامة، 8/ 81 والروض المربع، 1/ 350.

2- أدلة المذهب الثاني: استدلوا على ما ذهبوا إليه من القياس.

من القياس:

قالوا بأنه لا يفرق بينهما قياسا على النفقة؛ فإنه لا يفرق بينهما لعجزه عن النفقة وتؤمر بالاستدانة عليه.

أما مسألة اختيار منع نفسها عنه قبل الدخول فإنه ثابت لها أيضا؛ لأنه لم يستهلك شيء من بدنها، كما يثبت للبائع مع بقاء المبيع، أما بعد الدخول فلا يثبت لها الخيار لاستهلاك بعض منها، كما يسقط خيار البائع بتلف المبيع في يد المفلس[1].

ثالثا: الترجيح

سأورد القول الراجح في المسألة بعد التعرض للقضية الموالية وهي "حق الخيار في الإعسار بالنفقة"، وذلك لما بينهما من التشابه وعدم الاختلاف.

الفرع الثاني: حق الخيار في الإعسار بالنفقة

أولا: تصوير المسألة ومذاهب الفقهاء

1- تصوير المسألة:

إذا أعسر الزوج بالنفقة؛ وذلك بعجزه عن التكفُّل بغذاء أو كسوة زوجته، فهل يفرق بينهما بعد تخيير المرأة أم لا؟ وقد ذهب الفقهاء في ذلك مذهبين.

2- مذاهب الفقهاء:

أ- مذهب الجمهور:

ذهب جمهور المالكية والشافعية والحنابلة إلى التفريق بين الزوجين.

قال ابن جزي: "وأما الإعسار بالنفقة أو الكسوة فلها الخيار"[2].

---

[1] الحاوي الكبير، الماوردي، 11/ 461.

[2] القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، د.ط، د.ت، 143.

وقال الشافعي: "وإذا أعسر بنفقة المرأة فأجل ثلاثا ثم خيرت فاختارت المقام معه؛ فمتى شاءت أجل أيضا، ثم كان لها فراقه"[1]. وجاء في كفاية النبيه: "وإن تزوجت بمعسر، أو بموسر فأعسر بالنفقة– أي: نفقة المعسر– فلها الخيار: إن شاءت أقامت على النكاح، وتجعل النفقة ديناً عليه، وإن شاءت فسخت النكاح"[2].

وقال في منار السبيل: "ومتى أعسر بنفقة المعسر، أو كسوته أو مسكنه، أو صار لا يجد النفقة إلا يوماً دون يوم، أو غاب الموسر وتعذرت عليها النفقة بالاستدانة وغيرها، فلها الفسخ[3] فوراً ومتراخياً للحوق الضرر الغالب بذلك بها"[4].

ب– المذهب الثاني: يرى بأنه لا يفرق بينهما، وبه قال أبو حنيفة وأهل الظاهر أيضا.

جاء في كنز الدقائق: "ولا يفرّق بعجزه عن النّفقة، وتؤمر بالاستدانة عليه"[5].

وقال أيضا: "وفائدة الأمر بالاستدانة مع فرض القاضي النفقة، أن يمكنها إحالة الغريم على الزوج فيطالبه به، بخلاف ما إذا كانت بغير أمره؛ حيث تطالب هي ثم ترجع بع على الزوج، ولا تحيل عليه الغريم لعدم ولايتها عليه"[6].

وقال ابن حزم: "ولو أن الزوج يمنعها النفقة أو الكسوة أو الصداق ظلما، أو لأنه فقير لا يقدر لم يجز لها منع نفسها منه من أجل ذلك؛ لأنه وإن ظلم فلا يجوز لها أن تمنعه حقا له قبلها، إنما لها أن تنتصف من ماله إن وجدته له بمقدار حقها"[7].

---

[1] الأم، 5/ 98.

[2] كفاية النبيه في شرح التنبيه، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، المعروف بابن الرفعة، ت: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009م، 15/ 224.

[3] على أن الفسخ لا يكون إلا عن طريق الحاكم وبعد الإمهال، مع الاختلاف بينهم في مقداره.

[4] منار السبيل في شرح الدليل، إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط7، 1409 هـ–1989م، 2/ 301.

[5] كنز الدقائق، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، ت: سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، دار السراج، ط1، 1432هـ – 2011م، ص313.

[6] المصدر نفسه، 55/3.

[7] المحلى، ابن حزم، مسألة: 1929، 10/ 92.

3- سبب الاختلاف:

قال ابن رشد: "وسبب اختلافهم: تشبيه الضرر الواقع من ذلك -عدم الإنفاق- بالضرر الواقع من العنة؛ لأن الجمهور على القول بالتطليق على العنين، حتى لقد قال ابن المنذر: إنه إجماع، وربما قالوا: النفقة في مقابلة الاستمتاع، بدليل أن الناشز لا نفقة لها عند الجمهور، فإذا لم يجد النفقة سقط الاستمتاع، فوجب الخيار. وأما من لا يرى القياس فإنهم قالوا قد ثبتت العصمة بالإجماع، فلا تنحل إلا بإجماع، أو بدليل من كتاب الله أو سنة نبيه، فسبب اختلافهم: معارضة استصحاب الحال للقياس.

ويرى الحنابلة وهو أحد قولي الشافعي عدم لزوم تأخير فسخ النكاح في حالة ثبوت الإعسار. وأما الحنفية فلا يتأتى ذلك عندهم، لأنهم لا يرون فسخ النكاح بالعجز عن النفقة"[1].

ثانيا: الأدلة

1- أدلة المذهب الأول:

واحتجوا لما ذهبوا إليه بالسنة والأثر والقياس.

أ- من السنة:

روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (ابدأ بمن تعول)، فقال: "من أعول يا رسول الله؟" قال: (امرأتك تقول أطعمني أو فارقني، جاريتك تقول أطعمني واستعملني، وولدك يقول إلى من تتركني)[2].

---

[1] بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 2/51 -52.

[2] أخرجه البيهقي في سننه، باب حبس الرجل لأهله قوت. سنن البيهقي الكبرى، 7/ 470. قال الشوكاني: " رواه أحمد والدارقطني بإسناد صحيح، وأخرجه الشيخان في الصحيحين وأحمد من طريق آخر وجعلوا الزيادة المفسرة فيه -يقصد الزيادة على قوله: ابدأ بمن تعول- من قول أبي هريرة". نيل الأوطار، باب إثبات الفرقة للمرأة إذا تعذرت النفقة بإعسار ونحوه، 7/132.

ب- من الأثر: من ذلك:

- ما رواه الدارقطني في الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته يفرق بينهما[1].
- وما كتبه عمر رضي الله عنه إلى أمراء الأجناد في رجال غابوا عن نسائهم؛ فأمرهم أن ينفقوا أو يطلقوا، فإن طلقوا بعثوا بقيَّة نفقتهن الماضية[2].

ت- القياس:

وذلك لأن الواجب عليه الإمساك بالمعروف، وقد فات ذلك بالعجز عن النفقة فتعيَّن التسريح بالإحسان، فصار كالجبِّ والعُنَّة، بل أولى؛ لأن البدن لا بقاء له بدون النفقة ويبقى بدون الجماع[3].

2- أدلة المذهب الثاني: وقد احتجوا بأدلة من القرآن والقياس والمعقول.

أ- من القرآن: واستدلوا بقوله تعالى:

- ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾[البقرة: ٢٨٠].

وهذا دليل يدخل تحته كلُّ معسر. فلا يجوز أن يكون الفقر سببا للفرقة، وهو مندوب معه إلى النكاح[4].

- ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ﴾ [الطلاق: ٧].

---

[1] رواه الدارقطني في سننه برقم: 193 وغيره من طريق عاصم عن أبي صالح عن أبي هريرة وأعله أبو حاتم؛ فقال: إن إسحاق بن راهويه وهم في اختصاره. تلخيص الحبير، 4/ 08، و خلاصة البدر المنير، 2/ 254. وفي طريقه عبد الباقي بن قانع، وقال ابن حزم: "وقد أصفق أصحاب الحديث على تركه وهو راوي كل بلية وكذبة". المحلى، 7/ 38.

[2] أخرجه البيهقي في سننه والشافعي في مسنده. سنن البيهقي الكبرى، باب الرجل لا يجد نفقة، 7/ 469، مسند الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد اله الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ص267. إسناده حسن. سبل السلام، محمد بن إسماعيل الصنعاني، ت: محمد عبد العزيز الخولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1379هـ، 3/ 226.

[3] تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين الزيلعي الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية -بولاق، القاهرة، ط1، 1313 هـ، 3/ 54.

[4] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 155/3.

وهذا أيضا دليل على أن من لم يقدر على النفقة لا يكلَّف بالإنفاق؛ فلا يجب عليه الإنفاق في هذه الحالة.

ب- من القياس:

قالوا إن الصداق أقوى المقصودين لاستحقاقه بالعقد؛ فإذا ثبت لها الخيار في أضعفهما كان ثبوته في الأقوى أحقَّ.[1] .

ج- المعقول:

قالوا إن في التفريق إبطالَ الملك على الزَّوج، وفي الأمر بالاستدانة تأخير حقها، وهو أهون من الإبطال فكان أولى[2] .

ثالثا: المناقشة والترجيح

1- المناقشة:

أ- أجاب الفريق الثاني عن حديث أبي هريرة من جهتين:

أولا: الحديث غير مرفوع، إنما هو من كيس أبي هريرة؛ أي موقوف عليه.

ثانيا: ثم إنه على التسليم بكونه مرفوعا ليس فيه إلا حكاية قول المرأة أطعمني أو فارقني، وليس فيه دلالة على وجوب الفراق عليه إذا طلبت ذلك[3] .

ب- كما أجابوا عن الحديث الثاني أيضا من جهة ضعف سنده ونكارته[4] .

ج- أما كتاب عمر رضي الله عنه فلا يحتجُّ بهمن جهتين:

أولا: لأن مذهبه إسقاطُ طلبها من المعسر كما نص ابن حزم وقال: صحَّ ذلك عنه[5] .

---

[1] الحاوي الكبير، 11/ 462.

[2] تبيين الحقائق، الزيلعي الحنفي، 3/ 54.

[3] الجوهر النقي الملتقط من زهد البيهقي، ابن التركماني، 7/ 471.

[4] مر تخريجه قريبا.

[5] المحلى بالآثار شرح المجلى بالاختصار، علي بن أحمد بن سعيد أبو محمد بن حزم الظاهري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت، 10/ 94.

ثانيا: ولأن كتابه كان إلى القادرين على النفقة، ولهذا أمرهم أن يوفوا بالبقيَّة من النفقة الماضية.

د- وأما القياس الذي اعتمدوه ففاسد ولا يصح؛ وذلك لأن الجبَّ والعُنَّة يفوت بهما المقصود من النكاح وهو التَّوالد، والمال تابع فلا يلحق بما هو أصل، وأما النفقة فلا تفوت بل تتأخر، وتبقى دينا في الذمة ويمكن تداركها فلا تكون معارِضة لإبطال حقه من الملك، بخلاف الجب والعنة فلا يمكن ذلك؛ فتعارض الحقَّان فترجَّح حقَّها لأنه أصدق من حقِّه؛ إذ لا حاجة له إليها فيما يرجع إلى المقصود بالنكاح[1].

2- الترجيح في مسألتي: خيار الإعسار بالصداق والنفقة

إذا استعملنا مقاصد الشريعة في بيان الحكم في هذين المسألتين يتبين الآتي:

أ- سماحة الشريعة الغرَّاء وعنايتها بالأسرة أشدَّ ما يكون وقد سبق التنويه بهذا المبدأ.

ب- إنَّ الزَّواج -كما تقدم أيضا- يتوسَّل به إلى حفظ ضروري النسل أو النسب والعرض، وهو من المقاصد الضرورية التي جاءت الشريعة بإقرارها وحمايتها، والصَّداق أو النفقة أمر حاجي مكمل لأصله الضروري، ولا يتصوَّر بفقده -الصداق- كبير مفسدة و لم تتعطل بسببه الحياة الزوجية.

ج- إذا تقرَّر هذا عُلم أنه إذا تصادم المكمل مع الأصل قدم الثاني على الأول وقد تقدَّم أنَّ الضروري أصل لما سواه من الحاجي و التكميلي[2]، فيُعدَل بذلك عن حق الفسخ إلى الإنظار والتلوُّم له، لأنَّ المحافظة على الضروري أولى وأحرى من تحصيل المكمل أو المحافظة عليه، وفوات الحاجي -وإن أثر على وجود الضروري- لكنه لا يستلزم فواته بالكلية، في حين إلغاء الضروري يؤدي قطعا إلى فوات مكملاته، كما أنَّ إنظار المرأة زوجها من باب التيسير الذي هو من مقاصد الشريعة الإسلامية. وقد لاحظ الإمام المرداوي هذا التخريج المقاصدي، فقال:

---

[1] تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلعي، 3/ 55.

[2] قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا، عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، دار الفكر الإسلامية، سورية، ط1، 1421هـ-2000م، ص215.

"فإذا تقرَّر ما وصفنا من توجيه الأقاويل الثلاثة، فإن قيل لا خيار لها قبل الدخول وبعده كان دينا في ذمَّته ترجعُ به متى أيسرن وتنظره به ما أعسر"[1].

ويجدر بالتنبيه ههنا أنه يمكن أن يكون الزوج غائبا وموسرا، و لم يفِ الزَّوجة حقَّها من النفقة فهل للمرأة الحق في الفسخ أم لا؟

قولان عند أهل العلم[2]، والأظهر ثبوت الفسخ لها؛ مراعاة لمصلحة الزَّوجة المتضرِّرة بغياب الزوج الموسر وعدم النَّفقة ورفعاً للضرر عليها، ولأنَّ مصلحتها في عودة الزَّوج إليها ضعيفة.

المطلب الخامس: حق المرأة في ارتداء النقاب

يجيب هذا المطلب عن مسألة مهمة في موضوع النقاب[3]؛ وهي بيان حكم ارتداء المرأة النقاب في ظل النظرة المتباينة إلى النقاب؛ فمنهم من يعتبره أمرا محدثا وبدعا في الدين ودخيلا على المجتمع، ومنهم من يرى وجوبه ومنهم من يرى استحبابه.

وسنتبين حكم هذه المسألة فيما يلي إن شاء الله؛ وذلك بالعودة إلى الأدلة السمعية والعقلية الواردة، وكذا استحضار مقاصد الشريعة الإسلامية في المسألة ومدى تأثيرها في ترجيح الحكم الأقرب إلى الصواب.

---

[1] الحاوي الكبير، مصدر سابق، 11/ 462.

[2] درر الحكام شرح غرر الأحكام، الملا خسرو، 1/ 414.

[3] النقاب في اللغة: جمع نُقُب؛ مثل كتاب وكتب، وانتقبت وتنقبت: غطت وجهها بالنقاب. المصباح المنير، الفيومي، مادة: (نقب)، 2/ 620.

ويعرف في الاصطلاح بأنه: "الجلباب وهو الملاءة؛ وهو الذي يسميه ابن مسعود وغيره: الرداء، وتسميه العامة الإزار؛ وهو الإزار الكبير الذي يغطي رأسها وسائر بدنها، وقد حكى أبو عبيده وغيره أنها تدنيه من فوق رأسها فلا تظهر إلا عينيها، ومن جنسه النقاب". حجاب المرأة ولباسها في الصلاة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت،ط5، 1403هـ، ص17. فكلمة النقاب إذن: مصطلح قديم موجود ومستعمل، وله أصل في اللغة والشرع وغير مستحدث.

الفرع الأول: آراء الفقهاء في لبس المرأة النقاب

اختلف العلماء في المسألة إلى رأيين:

1-الرأي الأول: يرى أصحابه أنَّ لبس النقاب ليس بواجب وإنما هو سنة أو مستحب، وذهب إلى هذا الرأي الحنفية[1] والمالكية[2] الشافعية[3] والمذهب عند الحنابلة[4] وابن حزم من المتقدمين[5] ومحمد ناصر الدين الألباني وغيره من المعاصرين[6].

2- الرأي الثاني: يرى أصحابه أنَّ لبس النقاب واجب لستر الوجه، وإليه ذهب الحنابلة في رواية[7] وبعض المعاصرين[8].

الفرع الثاني: الأدلة

1- **أدلة الفريق الأول:** استدل هذا الفريق بأدلة من القرآن والسنة والقياس والمعقول، وعمدة هذه الأدلة ما يأتي:

أ- من القرآن:

- قال تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾[النور: ٣٠].

[1] أحكام القرآن، الجصاص، الطبعة العلمية، 3/ 408.

[2] الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر، ت: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ - 1999م، 1/ 262.

[3] روضة الطالبين وعمدة المفتين، محيي الدين يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، 1/ 389.

[4] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرداوي، 2/ 202، ومجموع فتاوى ابن تيمية، كتاب التفسير، 4/ 22.

[5] المحلى، 10/ 31.

[6] المصدر نفسه، ص32-33.

[7] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرداوي، 2/ 202، ومجموع فتاوى ابن تيمية، كتاب التفسير، 4/ 22.

[8] منهم: الشيخ ابن عثيمين والشيخ الفوزان وغيرهما. انظر: رسالة الحجاب، محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، د.ط، د.ت، ص02 وما بعدها.

ووجه الاستدلال من هذه الآية: الأمر بغض البصر، وهذا الأمر لا يكون إلا إذا كانت المرأة مكشوفة الوجه، وإلا ما كان للأمر فائدة.

– وقوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[النور: ٣١].

جاء في تفسير بعض الصحابة للظاهر من الزينة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ﴾بمعنى: الوجه والكفان[1].

ب– من السنة: أما من السنه فعمدتهم فيها:

– عن جرير بن عبد الله رضي الله عنه قال: "سألت رسول الله ﷺ عن نظر الفجاءة فأمرني أن أصرف بصري"[2].

وقالوا : ما الداعي لغض البصر ما لم تكن المرأة مكشوفة الوجه وإلا ما كان للأمر فائدة.

---

[1] أحكام القرآن، 3/ 381.

[2] أخرجه مسلم في: كتاب الآداب، باب نظر الفجأة، برقم: 2159، صحيح مسلم، 3/ 1699.

– عن ابن عباس رضي الله عنها: "أن امرأة من خثعم استفتت رسول الله ﷺ في حجة الوداع، والفضل بن عباس[1] رديف رسول الله ﷺ..." الحديث، وفيه: "فأخذ الفضل بن عباس يلتفت إليها، وكانت امرأة حسناء وتنظر إليه، فأخذ رسول الله ﷺ بذقن الفضل محولا وجهه إلى الشق الآخر"[2].

ووجه الاستدلال منه: أن المرأة كانت كاشفة وجهها، وعليه ففي الحديث دليل على أن وجه المرأة ليس بعورة وإلا لأمرها ﷺ أن تستره[3].

وفي شرح لحديث أورد ابن حجر قول ابن بطال؛ ذكر فيه أن في الحديث الأمر بغض البصر خشية الفتنة، ومقتضاه: أنه إذا أمنت الفتنة لم يمتنع، ويؤيده أنه ﷺ لم يحول وجه الفضل حتى أدمن النظر إليها لإعجابه بها فخشي الفتنة عليه، قال: وفيه مغالبة طبائع البشر لابن آدم وضعفه عما ركب فيه من الميل إلى النساء والإعجاب بهن، وفيه دليل على أن نساء المؤمنين ليس عليهن من الحجاب ما يلزم أزواج النبي ﷺ؛ إذا لو لزم ذلك جميع النساء لأمر النبي ﷺ الخثعمية بالاستتار ولما صرف وجه الفضل، قال: وفيه دليل على أن ستر المرأة وجهها ليس فرضاً؛ لإجماعهم على أن المرأة تبدي وجهها في الصلاة ولو رآه الغرباء[4].

– عن جابر بن عبدالله قال: "شهدت مع رسول الله ﷺ الصلاة يوم العيد، فبدأ بالصلاة قبل الخطبة بغير أذان ولا إقامة ثم قام متوكئا على بلال، فأمر بتقوى الله وحث على طاعته ووعظ الناس وذكرهم ثم مضى حتى أتى النساء فوعظهن وذكرهن، فقال: (تصدقن فإن أكثركن حطب جهنم)، فقامت امرأة من سطة النساء سفعاء الخدين، فقالت: لم يا رسول الله؟

[1] هو: الفضل بن عباس بن ربيعة بن الحارث ابن عبد المطلب الهاشمي: من رجالات قريش، حزما وإقداما. كان أحد زعماء المدينة في ثورتها على بني أمية. وأظهر في وقعة الحرة بسالة عجيبة، وقتل فيها سنة 63هـ. التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبدالله البخاري الجعفي، ت: السيد هاشم الندوي دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، 7/ 114، والأعلام، الزركلي، 5/ 149.

[2] أخرجه ابن حجر ، باب حج المرأة عن الرجل، رقم: 1756. فتح الباري، ابن حجر، 4/ 67.

[3] حجاب المرأة، ص33.

[4] فتح الباري، 11/ 10.

قال: (لأنكن تكثرن الشكاة وتكفرن العشير)، قال: فجعلن يتصدقن من حليهن يلقين في ثوب بلال من أقرطتهن وخواتمهن"[1].

وهذا الحديث يدل علي ما دل عليه الذي قبله من أن الوجه ليس بعورة؛ لأنه كما قال ابن حزم: "لو كان الوجه عورة يلزم ستره، لما أقرها على كشفه بحضرة الناس ولأمرها أن تسبل عنه من فوق، ولو كان وجهها مغطى ما عرف ابن عباس أحسناء هي أم شوهاء"[2].

ج- من القياس والمعقول:

يدل على أنَّ الوجه والكفين من المرأة ليسا بعورة أنَّها تصلي مكشوفتهما؛ فلو كانا عورة لكان عليها سترهما كما عليها ستر ما هو عورة، وإذا كان كذلك جاز للأجنبي أن ينظر من المرأة إلى وجهها ويديها بغير شهوة، فإن كان يشتهيها إذا نظر إليها جاز أن ينظر لعذر مثل أن يريد تزوجها أو الشهادة عليها أو حاكم يريد أن يسمع إقرارها[3].

2- أدلة الفريق الثاني: استدل القائلون بوجوب تغطية الوجه بأدلة مستفيضة من القرآن والسنة والآثار والقياس، وعمدهما ما يأتي:

أ- من القرآن:

- قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴾[الأحزاب: ٥٩] .

---

[1] أخرجه مسلم في: كتاب صلاة العيدين، رقم: 55//885. صحيح مسلم، 2/ 630.

[2] **المحلى، 3/ 218.**

[3] أحكام القرآن، الجصاص، 4/ 308.

وقد قرر أكثر المفسرين[1] أن معنى الآية: الأمر بتغطية الوجه، فإن الجلباب هو ما يوضع على الرأس، فإذا أُدنِي ستر الوجه، وقيل: الجلباب ما يستر جميع البدن، وهو ما صححه الإمام القرطبي[2].

قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾[النور: ٣١].

وقد روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: "يرحم الله نساء المهاجرات الأول لما أنزل الله: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ شققن مروطهن فاختمرن بها"[3].

قال الحافظ ابن حجر : "قوله: (فاختمرن)؛ أي غطين وجوههن"[4].

- قوله تعالى: ﴿ وَٱلْقَوَاعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ﴾[النور: ٦٠].

دلَّ الترخيص للقواعد من النساء وهن الكبيرات اللاتي لا يشتهين بوضع ثيابهن، والمقصود به ترك الحجاب، بدليل قوله بعد ذلك: (غير متبرجات بزينة)؛ أي غير متجملات، فيما رخص لهن بوضع الثياب عنه وهو الوجه، لأنه موضع الزينة، دلّ هذا الترخيص للنساء الكبيرات أن غيرهن؛ الشواب من النساء مأمورات بالحجاب وستر الوجه، منهيات عن وضع الثياب، ثم ختمت الآية بندب النساء العجائز بالاستعفاف، وهو كمال التستر طلباً للعفاف: (وأن يستعففن خير لهن).

---

[1] تفسير يحيى بن سلام، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة التيمي بالولاء البصري ثم الإفريقي القيرواني، ت: هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1425 هـ - 2004م، 1/ 461، و تفسير الطبري، 20/ 325، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن المسمى بتفسير البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء أبو محمد البغوي الشافعي، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ، 3/ 665، و أحكام القرآن، علي بن محمد بن علي أبو الحسن الطبري، لمعروف بعماد الدين الكيا الهراسي الشافعي، ت: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1405 هـ، 4/ 350، و المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن أبو محمد بن عطية الأندلسي المحاربي، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422 هـ، 4/ 195 وغيرها.

[2] تفسير القرطبي، 12/ 228.

[3] أخرجه البخاري في كتاب التفسير: باب: (وليضربن بخمرهن على جيوبهن)، رقم: 4480 - 4481 ، 4/ 1782.

[4] فتح الباري، 8/ 490.

قال الطبري: "وهذا للكبيرة التي قد قعدت عن الولد، فلا يضرّها أن لا تجلبب فوق الخمار. وأما كلّ امرأة مسلمة حرّة، فعليها إذا بلغت المحيض أن تدني الجلباب على الخمار"[1].

وقال القرطبي: "إنما خص القواعد بذلك لانصراف الأنفس عنهن؛ إذ لا يذهب للرجال فيهن، فأبيح لهن ما لم يبح لغيرهن، وأزيل عنهم كلفة التحفظ المتعب لهن"[2].

ب- من السنة: وأهمها ما يأتي:

- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان)[3].

وهذا دليل على أن جميع بدن المرأة عورة بالنسبة للنظر.

- عن ابن عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (لا تنتقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين)[4].

قال الإمام أبوبكر بن العربي: "وذلك لأن سترها وجهها بالبرقع فرض إلا في الحج، فإنها ترخي شيئا من خمارها على وجهها غير لاصق به، وتعرض عن الرجال ويعرضون عنها"[5].

---

[1] تفسير الطبري، 19/ 216، و تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء القرشي البصري ثم الدمشقي، ت: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط1، 1419هـ، 6/ 77.

[2] تفسير القرطبي، 12/ 309.

[3] رواه الترمذي، برقم: 1173، وقال : "حديث حسن غريب". سنن الترمذي، 1 /219- 220. وقال الألباني: "إسناده صحيح". إرواء الغليل، 1/ 303.

[4] أخرجه البخاري في كتاب الحج، أبواب الإحصار: باب ما ينهى من الطيب للمحرم والمحرمة. صحيح البخاري، 2/ 653

[5] عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، محمد بن عبد الله بن محمد المعافري أبو بكر ابن العربي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د.ط، د.ت، 4/ 56.

ج- من الآثار:

- عن عائشة رضي الله عنها قالت: "كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله ﷺ محرمات، فإذا حاذوا بنا أسدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها، فإذا جاوزنا كشفناه"[1].

- وعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها قالت: "كنا نغطي وجوهنا من الرجال، وكنا نمتشط قبل ذلك في الإحرام"[2].

- عن عاصم الأحول[3] قال: "كنا ندخل علي حفصة بنت سيرين[4] وقد جعلت الجلباب هكذا وتنقبت به"[5].

وهذه الآثار تدل صراحة على تغطية الوجه، وإذا ثبت هذا دلَّ على أنَّ وجه المرأة عورة فوجب عليها النقاب.

د- من القياس والمعقول:

---

[1] أخرجه أبو داود في: باب في الُمحرِمةِ تُغطِّي وجهها، 1833. قال المحققان: شعَيب الأرناؤوط ومحَمَّد كامِل قره بللي: "إسناده ضعيف لضعف يزيد بن أبي زياد، وأخرجه ابن ماجه (2935) و (2935 م) من طريقين عن يزيد بن أبي زياد، بهذا الإسناد". سنن أبي داود، 3/ 234. وقال في الفتح: وهذا الحديث أخرجه هو من طريق مجاهد عنها وفي إسناده ضعف. فتح الباري، 3/ 406.

[2] أخرجه الحاكم، رقم: 1668، وقال: " هذا حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه". المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، 624/1.

[3] هو: عاصم بن سليمان الاحول أبو عبد الرحمن البصري، ثقة، توفي سنة: 142هـ، تهذيب التهذيب، ابن حجر، 5/ 38-39، والأعلام، 3/ 248.

[4] هي: حفصة بنت سيرين أم الهذيل البصرية أخت محمد وأنس ويحيى ومعبد وخالد والدة الهذيل بن عبد الرحمن أخرج البخاري في الوضوء والجنائز والجهاد عن عاصم الأحول وأيوب وخالد الحذاء عنها عن أنس بن مالك وأم عطية. انظر: التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، سليمان بن خلف بن سعد أبو الوليد الباجي، ت: أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1406هـ-1986م، 3/ 1282، و الثقات، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، ت: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، بيروت، 1395هـ- 1975م، 4/ 194.

[5] أخرجه البيهقي، برقم: 13312. سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ- 1994م، 7/ 93.

قالوا إن وجه المرأة عورة؛ لما ورد في النصوص من النهي عن إبداء الزينة، والزينة قسمان خلقيه ومكتسبه. والوجه من الزينة الخلقية، وإذا امتنع النظر إلى قدم وساق وشعر المرأة فلأن يمتنع النظر إلى وجه المرأة أولى من باب أولى، لأنه مصدر الزينة ومصدر الفتنة والإغراء.

الفرع الثالث: المناقشة والترجيح

أولا: المناقشة

أجاب القائلون بسنية النقاب على الاستدلال بآية النور، كما يأتي:

1- قولهم –أي الموجبين- في دلالة: (يدنين عليهن من جلابيبهن)؛ بمعنى: يسدلن عليهن من جلابيبهن، وهو القناع فوق الخمار، وقد شدت به رأسها ونحرها.

قالوا: هذا لا دلالة فيه على أن وجه المرأة عورة يجب عليها ستره، بل غايه ما فيها: الأمر بإدناء الجلباب عليها، وهذا كما هو ظاهر أمر مطلق؛ فيحتمل أن يكون الإدناء على الزينة ومواضعها التي لا يجوز لها إظهارها حسبما صرحت به الآية الأولى؛ وحينئذ تنتفي الدلالة المذكورة، ويحتمل أن يكون أعم من ذلك فعليه يشمل الوجه.

ثم إن الآية ذكرت في نهايتها علة الإدناء: (ذلك أدنى أن يعرفن) وتقديره (لا يعرفن) والمعنى من دونها مستقيم. قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: "أي إذا فعلن ذلك عرفن أنهن حرائر لسن بإماء ولا عواهر"[1].

وعليه فقولهم بستر الوجه مما لا وجه له هنا وكذا ما بعده.

أما خبر عائشة: "يرحم الله نساء المهاجرات"؛ فهو صحيح؛ يدل على أن الانتقاب كان معروفا لكنه لا يدل على وجوبه ولا على أنه المقصود بالآية[2].

---

[1] تفسير ابن كثير، 6/ 425.

[2] حجاب المرأة المسلمة، ص18.

أما استدلالهم بحديث أبي هريرة (المرأة عورة)، فيجاب عنه من وجهين:

الأول: ذكر الترمذي أن إسناده حسن غريب –كما سبقت الإشارة في درجته–.

والثاني: على فرض صحته فإنه لا يدل على فرضية النقاب، وغاية ما يدل عليه أن "أهل الفسق إذا رأوها بارزة طمحوا بأبصارهم نحوها والاستشراف إليها"[1].

أما **مناقشة أدلة القائلين بالاستحباب**:

ناقش الموجبون للنقاب غيرهم كما يأتي:

بخصوص الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، أجابوا عنه ذلك بأنَّ أظهر الأقوال في تفسيره قوله: (إلا ما ظهر منها) المراد ظاهر الثياب: كما هو قول ابن مسعود رضي الله عنه[2]، أو ما ظهر منها بلا قصد كأن ينكشف شيء من جسدها بفعل ريح أو نحو ذلك، والزينة في لغة العرب ما تتزين به المرأة مما هو خارج عن أصل خلقتها كالحلي والثياب؛ فتفسير الزينة ببعض بدن المرأة كالوجه والكفين خلاف الظاهر.

وأجيب عن ذلك بأن قول ابن مسعود هو واحد من التفسيرات لظاهر الزينة؛ فقد روي عن الحسن البصري أيضا بسند صحيح أنه أراد بذلك: "الوجه والثياب"[3].

ثم إن المفسرين ذكروا في معناها ثلاثة أقوال، وهي: الوجه والكفان، وقيل: ما ظهر من دون قصد منها كما قيل أنَّ: الخلخال والخاتم هما المقصودان[4].

---

[1] فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1356هـ، 6/ 266.

[2] تفسير القرطبي، 12/ 228.

[3] حجاب المرأة المسلمة، ص19

[4] انظر مثلا: روح البيان، سماعيل حقي الخلوتي الحنفي، 6/ 142.

ويبدو أنَّ الزينة الظاهرة هي الوجه والكفان؛ لأن المستثنى لا بد أن يكون من جنس المستثنى منه؛ فقد استثنيت الزينة الظاهرة من زينة المرأة، فدل ذلك على الزينة من ذات المرأة هي الوجه والكفان.

وأما أدلتهم من السنة فقد ناقشها القائلون بالوجوب كما يأتي:

ردَّ القائلون بالوجوب على استدلال القوم بحديث جابر بن عبد الله بأنه ليس فيه ما يدل على أن النبي ﷺ رآها كاشفة عن وجهها وأقرها على ذلك، بل غاية ما يفيده الحديث أن جابرا رأى وجهها، وذلك لا يستلزم كشفها عنه قصداً وكم من امرأة يسقط خمارها عن وجهها من غير قصد فيراه بعض الناس في تلك الحال[1]، فعلى المحتج بحديث جابر المذكور أن يثبت أنه ﷺ رآها سافرة وأقرها على ذلك ولا سبيل إلى إثبات ذلك.

أما حديث الخثعمية فأجابوا عنه كما يأتي:

علق ابن حجر العسقلاني على حديث ابن بطال السابق الذكر، فقال: "وفي استدلاله بقصة الخثعمية لما ادعاه نظر لأنها كانت محرمة"[2].

وعقَّب الألباني على ذلك قائلا: "كلا، فإنه لا دليل على أنها كانت محرمة، بل الظاهر خلافه؛ فقد قدمنا عن الحافظ نفسه أن سؤال الخثعمية للنبي ﷺ إنما كان بعد رمي جمرة العقبة؛ أي بعد التحلل، فكأن الحافظ نسي ما كان حققه هو بنفسه رحمه الله تعالى"[3].

كما رد الألباني على من قال بأن ليس في الحديث التصريح بأنها كانت كاشفة عن وجهها ما نصه: "إذا لو لم يكن الأمر كذلك فمن أين للراوي أن يعرف أنها امرأة حسناء وضيئه؟ ولو كان الأمر كما قال فإلى ماذا كان ينظر الفضل ويكرر النظر؟ والحق أن هذا

---

[1] أضواء البيان، محمد الأمين الشنقيطي، 6/ 252.

[2] فتح الباري، 11/ 10.

[3] جلباب المرأة المسلمة، محمد ناصر الدين الألباني، دار السلام للنشر والتوزيع، السعودية، ط3، د.ت، ص63-64.

الحديث من أوضح الأدلة وأقواها على أن وجه المرأة ليس بعورة؛ لأن القصة وقعت في آخر حياته ﷺ وعلى مشهد منه ﷺ مما جعل الحكم ثابتاً محكماً فهو نص مبين لمعنى: (يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلاِبِيهِنَّ)، وأنه لا يشمل الوجه، فمن حاول أن يفهم الآية دون الاستعانة بالسنة فقد أخطأ"[1].

ويؤكد صحة هذا الدليل ما يأتي:

- إن المرأة الخثعمية كانت سافرة الوجه بعد الإحرام وأمام النبي ﷺ ولم يأمرها بالاستتار، وإنما أخذ بوجه الفضل حتى لا يفتتن بها.

- إن القصة حدثت في أواخر حياته ﷺ في حجة الوداع؛ أي بعد نزول آية الحجاب.

- إن المرأة كانت حسناء جميلة، فينفي أنها كانت من القواعد اللواتي يرخص لهن بكشف الوجه للمشقة.

ثم يقول الشيخ: ونحن نرى بالقول الأول أشبه بالصواب لأمور[2]:

أ- إن القرآن يفسر بعضه بعضا، وقد تبين من آية النور المتقدمة أن الوجه ليس بعوره (أخذ الشيخ دليله من حديث أسماء بنت أبي بكر) فوجب تقييد الإدناء هنا بما عدا الوجه توفيقا بين الآيتين.

ب- إن السنه تبين القرآن فتخصص عمومه، وتقيد مطلقه، وقد دلت النصوص الكثيرة منها على أن الوجه لا يجب ستره؛ فوجب تفسير هذه الآية علي ضوئها، وتقيدها بها.

---

[1] المرجع نفسه، ص63.

[2] جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، ص89.

ثانيا: الترجيح

يجدر بالذِّكر في النظر المقاصدي في هذه المسألة ما يأتي:

1- اتضح مما تقدَّم أثناء بسط الأدلة والمناقشات احتمالَ النصوص التي استند إليها كلٌّ فريق للانتصار إلى مذهبه؛ وهذا ما يجعل استعمال المقاصد أمراً مشروعاً ولازماً.

2- ينبغي التمييز في هذه المسألة بين حالتين:

أ– الحالة الأولى: ارتداء النقاب في البلدان غير الإسلامية

أعتقد أنَّ لبس النقاب في الدول غير الإسلامية خلاف الأوْلى؛ وذلك لما يأتي:

– من جهة الموازنة بين المصالح والمفاسد: نلاحظ أنَّ عدم التزام المرأة بارتداء النقاب لا يترتب عليه كثير مفسدة، بل إن في ارتدائه لاسيما في البلدان غير الإسلامية التي تتواجد فيها الأقليات المسلمة والتي تمنع ارتداءه يمكن أن يتسبب عنه مفاسد كثيرة؛ مثل أن تغرَّم المرتدية له أو أن يذهب بها إلى مراكز التفتيش وربما تحبَس لمخالفتها قوانين تلك الدول، وفي هذه المفاسد ما لا يخفى من عظمها وفحشها وإساءتها للمرأة مقارنة بالأخرى؛ إذ المفاسد أعظم من المنافع المترتبة عن لبسه.

– من جهة الالتزام بقوانين وأنظمة تلك الدول:

الأصل أن تلك القوانين والأنظمة إنما هي من المصالح المرسلة التي يراعيها الإنسان المسلم عموما والمغترب على وجه الخصوص، وهي ليست على حالة واحدة من جهة الالتزام بها وعدم الالتزام بها، فمنها ما يجب الالتزام به ولا تجوز مخالفته وهو ما تتحقق به مصلحة، ولا يناقض شرع الله تعالى كقوانين المرور ونحو ذلك، ومنها ما لا يلزم الالتزام به بل وتجوز مخالفته، ولكن إن خاف المسلم أن توقعه هذه المخالفة في الحرج فلا ينبغي له أن يذل نفسه.

كما أن العبرة في اعتبار الشارع للمصلحة والمفسدة إنما هي بغلبة الظن، والغالب أن مخالفة الناس لهذه القوانين قد يحدث بسببها ضرر، إما عليه، وإما على غيره، كما أن الرجوع في ذلك إلى اجتهاد الناس لا ينضبط، لاختلاف أحوالهم وتقديراتهم.

وإن لم يترتب على الالتزام بتلك القوانين مفاسد أحياناً فذلك نادر، والنادر لا حكم له، إنما الحكم للغالب، ودرء المفسدة أولى من جلب المصلحة؛ كما هو مقرر في القواعد الفقهية، فيجب الالتزام بتلك القوانين والظاهر أنه قد يأثم من خالفها، ويضمن إن ترتب على ذلك جناية على الغير.

وعليه، فإن مراعاة المصلحة الغالبة العامة مقدمة على المصلحة المظنونة الخاصة، فالتزام الأنظمة والقوانين حينئذ واجب، خصوصاً ما كان مظنة الضرر، وإن كان أحياناً لا ضرر فيه.

- ومسألة النقاب تجري على هذا الأصل؛ فعدم ارتدائه مصلحة قطعية أو غالبة عامة شاملة، ثم إن دفع المفاسد أولى من جلب المنافع لأن مدار الأحكام كلها –كما هو معلوم- على جلب المصالح ودفع المفاسد وتقديم الدفع على الجلب؛ إذا المنفعة المترتبة عن لبسه هي مزيد ستر المرأة نفسها وطاعتها لرسول الله ﷺ فيما فهم من بعض حديثه، ففي هذه الحالة يرجح بالنظر إلى مقاصد الشريعة عدم ارتداء المرأة النقاب، واكتفاؤها بارتدائها الحجاب الشرعي الذي اتفق الفقهاء على صورته والصفات التي يجب توافرها فيه؛ لأنَّ النظر المنهي عنه عند الفقهاء هو نظر العورات ونظر الشهوات[1]، والوجه ليس بعورة –أو على الأقل ليس محل اتفاق- ونظر الشهوة المحرم لا يقصُر على النظر في العورات فقط.

[1] فتاوى ابن تيمية، كتاب التفسير، 4/ 20.

ب- **الحالة الثانية:** ارتداء النقاب في الدول الإسلامية

وهنا يمكن التمييز بين نوعين من الأعراف:

الأول: مناطق لا تعرف هذا الزِّي؛ أي لا يشيع في أوساطها الملتزمة ارتداؤه، ففي هذه الحالة يكون الاستغناء عنه أولى؛ وذلك:

- استناداً لعرف ذلك البلد وأخذا به، ولا يسمى حينها عرفا فاسدا، لأنَّ العرف الفاسد هو ما تعارفه الناس ولكن يخالف الشرع أو يحل المحرم أو يبطل الواجب[1]، أو هو: "ما كان مخالفا لنص الشارع، أو يجلب ضررا أو يدفع مصلحة"[2]، ونزع النقاب في هذه الحال لا يضادُّ أصلا ولا يناقض نصًّا ولا يدفع مصلحة بل قد يجر مفاسد غير متوقعة.

ويشهد لصحة العرف قول الفقهاء: "العادة محكَّمة"[3]، وقولهم أيضا: "المعروف عرفا كالمشروط شرطاً"[4].

- كما أن المخالفة بعدئذ -أي في لبسه- تصبح علَماً على صاحبه، أو مثار إنكار عند العامة بل قد يكون لباس الشهرة المنهي عنه[5].

---

[1] علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، مصر، د.ت، ص90.

[2] الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة قرطبة، بغداد، ط6، 1396هـ- 1976م، ص216.

[3] ومعناها: أن العادة عامة كانت أو خاصة تجعل حكماً لإثبات حكم شرعي لم ينص على خلافه بخصوصه، فلو لم يرد نص يخالفها أصلاً، أو ورد ولكنه عام. شرح القواعد الفقهية، الزرقا، ص219.

[4] المرجع نفسه، ص237.

[5] فقد جاء في السنة النهي عن لبس الشهرة، فعن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ: (من لبس ثوب شهرة في الدنيا، ألبسه الله ثوب مذلة يوم القيامة) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والنسائي. كشف الخفاء ومزيل الإلباس، إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني الدمشقي، ت: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، القاهرة، ط1، 1420هـ-2000م، 2/ 330.

واختار ابن تيمية الكراهة، وقيده بقصد الشهرة، فقال: "وتكره الشهرة من الثوب، وهو ما قصد به الارتفاع، وإظهار الترفع، أو إظهار التواضع والزهد، لكراهة السلف لذلك". مجموع فتاوى ابن تيمية، مصدر سابق، 22/ 138.

قال ابن عثيمين: "ثوب الشهرة ليس له كيفية معينة أو صفة معينة, وإنما يراد بثوب الشهرة ما يشتهر به الإنسان، أو يشار إليه بسببه، فيكون متحدَّث الناس في المجالس، فلان لبس كذا، فلان لبس كذا، وبناء على ذلك قد يكون الثوب الواحد شهرة في حق إنسان، وليس شهرة في حق الآخر، فلباس الشهرة إذن هو ما يكون خارجًا عن عادات الناس بحيث يشتهر لابسه وتلوكه الألسن، وإنما جاء النهي عن لباس الشهرة؛ لئلا

- وحري بالمرأة المسلمة أيضا أن تنظر إلى المفسدة التي تترتب على ذلك؛ فإن كانت كبيرة وكثيرة فلا ترتديه وإن كان غير ذلك وأرادت ارتداءه قاصدة بذلك طاعة زوجها وهي من طاعة الله تعالى فلا حرج في ذلك بل ويستحب لها.

وأما العرف الثاني: الذي يشيع في أوساطها ارتداؤه أو تلزم المرأة بذلك، كما في بعض الدول الإسلامية، ولا غضاضة في ذلك عند أهل ذلك الزمان والبلد، بل تؤثّم حينها إن نزعته؛ حفاظا على ذلك العرف وقانون البلد؛ إذ المعروف عرفا كالمشروط شرطا، والعادة محكمة.

والخلاصة أن ارتداء المرأة النقاب يدور مع المصلحة وجودا وعدماً؛ فأينما وجدت المرأة مصلحة فعلت وإن ترتب عن ذلك مفسدة امتنعت عنه مع حفاظها على عفتها وحشمتها، والله تعالى يقول: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ وَٱسۡمَعُواْ وَأَطِيعُواْ وَأَنفِقُواْ خَيۡرٗا لِّأَنفُسِكُمۡۗ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ [التغابن: ١٦ ١٦].

يكون ذلك سببًا لغيبة الإنسان وإثم الناس بغيبته. فتاوى نور على الدرب النصية، محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين الخيرية، السعودية، الإصدار الأول: [1427-2006]، المكتبة الشاملة، ص23.

وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية: "لبس الألبسة التي تخالف عادات الناس مكروه لما فيه من شهرة، أي ما يشتهر به عند الناس ويشار إليه بالأصابع؛ لئلا يكون ذلك سببًا إلى حملهم على غيبته، فيشاركهم في إثم الغيبة". الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، د.ط، 1427هـ، 6/ 136- 137.

المبحث الثاني

أثر مقاصد الشريعة في الحقوق السياسية والاجتماعية للمرأة

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: انتخاب المرأة في مجلس الشورى

المطلب الثاني: تولي المرأة لولاية القضاء

المطلب الثالث: ولاية المرأة الحسبة

المطلب الرابع: خروج المرأة للعمل

المطلب الخامس: تنقل وسفر المرأة

المطلب السادس: قيادة المرأة للسيارة

المطلب الأول: انتخاب المرأة في مجلس الشورى

يتحدث هذا المطلب عن مسألة حديثة، تتعلق بمدى استحقاق المرأة للنيابة في البرلمان أو العضوية في مجلس الشورى، ويستند البحث في المسألة إلى أقوال العلماء وأدلتهم ومناقشتها وما يسلمنا إليه إعمال المقاصد الشرعية ومراعاتها من حسم مادة النزاع في المسألة والخروج برأي أقرب إلى الصواب، وتفصيل ذلك في الآتي.

الفرع الأول: مذاهب الفقهاء في المسألة

اختلف العلماء في حكم انتخاب المرأة عضوا في البرلمان أو مجلس الشورى على ثلاثة أقوال:

أولا: المذهب الأول:

يرى أصحاب هذا القول جواز كون المرأة نائبة عن الأمة في البرلمان أو مجلس الشورى[1].

وقد استندوا لما ذهبوا إليه بما يأتي:

1- انتفاء المانع؛ فالإسلام لم ينه على كون المرأة منتخَبة في مجلس الشورى، تمارس التشريع وتراقب السلطة التنفيذية.

2- كما أنه ليس في الإسلام ما يمنع تولي المرأة وظيفة من الوظائف؛ وذلك لكمال أهليتها.

ثانيا: المذهب الثاني

يحرم على المرأة أن تنوب عن الأمة في البرلمان أو مجلس الشورى؛ وإليه ذهبت لجنة فتوى كبار علماء الأزهر ومجموعة من المعاصرين[2].

---

[1] وممن ذهب إلى ذلك: الشورابي في: الحقوق السياسية للمرأة، ص259، والحجوي في: المرأة بين الشرع والقانون، ص33- 34، عبد الحميد متولي في: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص425، وسامية صالح في: المشاركة السياسية للمرأة، ص52 وجماعة معتبرة من المعاصرين. انظر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، مجيد محمود أبو حجير، مكتبة الرشد، الرياض، 1414هـ- 1994م، ص458.

[2] انظر: فتاوى شرعية، حسين مخلوف، 1/ 117، والإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الصفوة، القاهرة، ط1، 1407هـ- 1987م، ص164- 165، والإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الصفوة، القاهرة، ط1، 1407هـ- 1987م، ص458 وغيرها.

ثالثا: المذهب الثالث

ويذهب هذا الرأي إلى انتفاء المانع في ممارسة المرأة التشريع والمراقبة في مجلس الشورى، ولكن في الوقت ذاته فإن الإسلام يقف من ذلك موقف النفور إن لم يكن موقف التحريم؛ وإليه ذهب الدكتور مصطفى السباعي، حيث يقول: "ليس في الإسلام ما يمنع أن تكون المرأة مشرعة، لأن التشريع يحتاج قبل كل شيء إلى العلم مع معرفة حاجات المجتمع وضروراته التي لا بد منها، والإسلام يعطي حق العلم للرجل والمرأة على السواء، وفي تاريخنا كثير من العالمات في الحديث والفقه والأدب وغير ذلك.

وأما مراقبة السلطة التنفيذية فإنه لا يخلو من أن يكون أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، والرجل والمرأة في ذلك سواء في نظر الإسلام، يقول الله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١].

وعلى هذا ليس في نصوص الإسلام ما يسلب أهليتها للعمل النيابي كتشريع ومراقبة"[1].

إلا أن السباعي مع ذلك يرى منعها منه؛ قائلا: "إني أعلن بكل صراحة أنَّ اشتغال المرأة بالسياسة يقف الإسلام منه موقف النفور إن لم يكن موقف التحريم، لا لعدم أهلية المرأة لذلك، بل للأضرار الاجتماعية التي تنشأ عنه، وللمخالفات الصريحة لآداب الإسلام وأخلاقه، وللجناية البالغة على سلامة الأسرة وتماسكها، وانصراف المرأة عن معالجة شؤونها بكل هدوء وطمأنينة"[2].

[1] المرأة بين الفقه والقانون، السباعي، ص156.

[2] المرجع نفسه، ص161..

الفرع الثاني: الأدلة

أولا: أدلة المذهب الأول

استدل القائلون بجواز كون المرأة نائبة في البرلمان بأدلة من القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، والمعقول والتاريخ والواقع؛ وذلك كما يأتي:

1- من القرآن: من ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الممتحنة: ١٢].

ووجه الاستدلال من الآية: أن المؤمنات –بنص الآية- يشاركن في الحياة العامة بمبايعة النبي ﷺ[1].

وأجيب عليه أنه: على فرض أن الآية قد جاءت في معرض أن المرأة تبايِع الخليفة إلا أنها ليست في معرض أنَّ المرأة تُبايَع لعضوية البرلمان، فلا يلزم من كونها مبايعة –ناخبة- أن تكون نائبة عن الأمة في البرلمان[2].

ب- وقال تعالى: ﴿ فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾ [آل عمران: ٦١].

ووجه الاستدلال من هذه الآية: مشاركة المرأة الرجل في الاجتماع للأمور العامة المهمة[3].

وأجيب على هذا الاستدلال[4] بأن الآية لا تدل على مشاركة النساء للرجال في شؤون الحكم والسياسة؛ إنما جاءت في معرض التوحيد، وأنه ليس في الوجود معبود إلا الله تعالى،

---

[1] المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، مجيد محمود أبو حجير، ص460.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع نفسه.

[4] المرجع نفسه، ص461.

ونفي زعم النصارى ببنوة سيدنا المسيح عليه السلام لله تعالى وألوهيته، ولم تأت الآية كذلك في معرض التشريع ويدل على ذلك الآيات التي تلت هذه الآية وأكدت على موضوع الوحدانية[1].

قال تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٧١].

وتدل هذه الآية على أن للمرأة أن تنصح الحاكم وتبدي رايها فيما يهم المجتمع ويتعلق بشؤونه العامة[2]؛ فالقرآن يقرر الولاية المطلقة للمرأة والرجل وأن بعضهم أولياء بعض[3].

وفي هذا يقول الشيخ محمود شلتوت: "إن مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي أكبر مسؤولية في نظر الإسلام، وقد سوَّى الإسلام فيها بصريح هذه الآيات بين الرجل والمرأة"[4].

وقال المجيزون: "إن هذه الآية محكمة تعني أن الرجال والنساء شركاء في سياسة المجتمع، وأن السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية ليست إلا أوامر بالمعروف والنهي عن المنكر، أحيانا بالتشريع والاجتهاد ومعرفة الأحكام، وأخرى بالفصل في الخصومات، وثالثة بالتنفيذ والإلزام"[5].

ت- قال تعالى: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴾ [المجادلة: ١].

---

[1] حيث قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّۚ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [آل عمران: ٦٢ - ٦٣].

[2] المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص462.

[3] مبدأ المساواة، فؤاد عبد المنعم، ص196.

[4] الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، ط18، 1421هـ- 2001م، ص225.

[5] مبدأ المساواة، ص196 والحريات العامة، عبد الحكيم عبد الله، ص291.

ووجه الاستدلال من الآية: أنها تضمنت اعترافا بأنَّ للمرأة أن تجادل في شونها وتحاور في حقوقها، والانتخابات ليس إلا من هذا القبيل[1].

وأجيب على هذا الاستدلال بأنه لا يلزم من قدرة المرأة على المجادلة والمدافعة أن يكون لها حق تولي الولايات العامة؛ كالنيابة في البرلمان، إنما الآية جاءت في معرض بيان حكم عام نزل على سبب خاص وهو الظهار، كما أشارت إليه الآيات التالية[2].

قال تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾[البقرة: ٢٢٨].

ووجه الدلالة من هذه الآية: هو تساوي الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات إلا ما استثني بنص صريح[3].

يقول الأستاذ محمد رشيد رضا: "هذه كلمة جليلة جمعت على إيجازها ما لا يؤدَّى بالتفصيل إلا في سفر كبير، فهي قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية للرجل في جميع الحقوق إلا أمرا واحدا عبَّر عنه بقوله: ﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾، وهذه الدَّرجة هي درجة الرياسة والقيام على المصالح المفسرة بقوله تعالى: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾[النساء: ٣٤]"[4].

وأجيب على هذا الاستدلال بأن الآية نزلت في غير ذلك؛ فقد نزلت في صدد بيان الحقوق الزوجية، وقد أوجب الله للنساء من هذه الحقوق حسن الصحبة والعشرة وغيرهما، وهو واجب الأزواج إزاءهن في مقابل حقوق الأزواج بوجوب التزامهن طاعة الأزواج، وحفظ سر فراشهم؛ ولا تدل الآية على ما ذهبوا إليه[5].

---

[1] المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص463.

[2] المرجع نفسه.

[3] مبدأ المساواة في الإسلام، ص196.

[4] تفسير القرآن الحكيم المسمى بتفسير المنار، محمد رشيد بن علي رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990م، 2/ 301.

[5] جامع البيان، الطبري، 2/ 274- 275، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 3/ 82- 83.

والمتأمل لسياق الآية يدرك أن معنى الآية مقتصر على حقوق الزوجية، وليس فيه دليل على منح المرأة الحقوق السياسية[1].

قال تعالى: ﴿ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾ قَالُوا۟ نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ ﴾ [النمل: ٣٢ – ٣٣].

ووجه الاستدلال من هذه الآية: أن المرأة قادرة على تحمل أعباء الملك وإدارته على أساس الشورى، فللمرأة من حصافة الرأي، وسبر أغوار النفوس، وعدم الاعتداد بما يبديه الأتباع والأشياع من إظهار الاعتداد بنفوسهم وقواهم، وعدم الاكتراث بغيرهم، وهذا يدل على أن المرأة تسطيع إدارة الملك والسياسة[2].

2– من السنة: كما استدل المجيزون بأدلة من السنة، من ذلك:

أ– أن الرسول ﷺ أقرَّ للمرأة الحقوق السياسية بأن أجاز لها الأمان في السلم والرحب؛ لأنه قبل أمان أم هانئ[3] لأحد الكفار يوم فتح مكة، وكان أخوها علي بن أبي طالب يريد قتله؛ فجاءت النبي ﷺ فقالت[4]: "يا رسول الله زعم ابن أبي طالب أنه قاتل رجلا أجرته، فقال: (قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ)"[5].

قال ابن بطال: "وفيه من الفقه: جواز أمان المرأة، وأن من أمنته حرم قتله[6]. وقال النووي: " واستدل بعض أصحابنا وجمهور العلماء بهذا الحديث على صحة أمان المرأة، قالوا: وتقدير الحديث حكم الشرع صحة جواز من أجرت"[7].

---

[1] مبدأ المساواة في الإسلام، ص227– 228.

[2] المرجع السابق، ص133.

[3] هي: فاختة بنت أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم الهاشمية أم هانئ، أخت علي، وهي بكنيتها أشهر وقيل اسمها هند والأول أشهر، كان إسلامها يوم الفتح. الإصابة، 8/ 46، والاستيعاب، 4/ 1889.

[4] مبدأ المساواة في الإسلام، ص99.

[5] رواه البخاري ومسلم. صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب الصلاة في ثوب واحد ملتحفا، رقم: 357، 1/ 81، وصحيح مسلم، صلاة المسافر، باب اسْتِحْبَابِ صَلاَةِ الضُّحَى وأنَّ أقلها ركعتان وأكملها ثمان، رقم: 1702، 2/ 157.

[6] شرح صحيح البخاري، ابن بطال، 5/ 349.

[7] صحيح مسلم بشرح النووي، أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، د.ط، 1407 هـ – 1987م، 242/14.

ب- كما أجارت زينب ابنة رسول الله ﷺ زوجها أبا العاص بن الربيع[1] عندما قالت: "أيها الناس إني قد أجرت أبا العاص بن الربيع". فقال رسول الله ﷺ: (إنه يجير على المسلمين أدناهم، وقد أجرنا من أجرت)[2].

قال ابن بطال في دلالة الحديث: "وإنما الأمان مما اختص به من له حرمة الإسلام، فجعل لأدناهم كما جعل لأعلاهم"[3].

ت- كما عمل الرسول ﷺ بإشارة زوجه أم سلمة يوم الحديبية، وكان قد أنكر حال المسلمين فدخل عليها وقال: (هلك المسلمون، أمرتهم مرارا فلم يجبني أحد)، فقالت: "لا تلمهم فإنهم قد دخلهم أمر عظيم مما أدخلت على نفسك من المشقة في أمر الصلح، ولكن اخرج ولا تكلم أحدا منهم، وانحر بدنك واحلق رأسك، فإنهم يفعلون كما فعلت"[4]؛ فكان الأمر كما قالت، وسميت بذلك مستشارة الرسول ﷺ.

3- دليل الإجماع:

واستندوا إلى وقوع الإجماع الضمني بعد النبي ﷺ على أن المرأة لا تتولى شأن الخلافة العظمى، فكان إجماعا ضمنيا -أي سكوتيا- على أن تكون المرأة تتولى ما عدا ذلك؛ وبناء على ذلك فإنه يجوز أن تكون المرأة منتخبة[5].

4- دليل القياس:

قاس المجيزون انتخاب المرأة في مجلس الشورى على جواز تنصيبها النظارة على الأوقاف.

---

[1] هو: أبو العاص بن الربيع بن عبد العزي بن عبد شمس بن عبد مناف العبشمي أمه هالة بنت خويلد، وكان يلقب جرو البطحاء وقال الزبير بن بكار: كان يقال له الأمين، واختلف في اسمه فقيل لقيط، وزوجه ابنته زينب أكبر بناته وهي من خالته خديجة، ثم لم يتفق أنه أسلم إلا بعد الهجرة، مات أبو العاص بن الربيع في خلافة أبي بكر في ذي الحجة سنة اثن12هـ. الإصابة، 7/ 248- 251.

[2] رواه النيسابوري في كتابه: ذكر مناقب ابي العاص بن الربيع . انظر: المستدرك على الصحيحين، الحافظ أبو عبد الله الحاكم النيسابوري وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، عناية: د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت، 3/ 237.

[3] شرح ابن بطال، 5/ 351.

[4] فتح الباري، 18/ 07.

[5] المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، مجيد محمود أبو حجير، ص470.

ومن يستعرض اقوال الفقهاء في شروط أهل الشورى أو أهل الحل والعقد يجد أنها تدور على أوصاف العدالة والعلم والرأي، ولم نجد أحدا منهم يجعل الذكورة شرطا في هذا الباب، بل شرطهم صفة الشهود.

يقول الماوردي: "كل من صح أن يفتي في الشرع جاز أن يشاوره القاضي في الأحكام، فتعتبر فيه شروط المفتي، فيجوز أن يشاور الأعمى والعبد والمرأة"[1].

5- دليل المعقول:

وهذا الدليل واضح في كون المرأة نصف المجتمع، وتمتاز بكاملة الأهلية واستقلال الشخصية؛ وعليه فإن ما يتقرر من المجالس المنتخبة يتناولها كما يتناول الرجل على السواء، ومن حقها أن يكون لها رأي فيه مثله[2].

6- دليل التاريخ والواقع:

كما استدل المجيزون لنيابة المرأة في البرلمان بسوابق تاريخية، منها:

أ- ما كانت عليه المرأة في حياة الصحابة والتابعين من مشاركة في الحياة العامة، من غير اختلاط مريب ولا تبرج فاضح؛ كما في بيعة العقبة الثانية[3].

ب- اعتراض امرأة من قريش على عمر رضي الله عنه في مسألة الصداق في مصلى المسلمين[4]. وهذا يدل على مشاركة المرأة أهل الحل والعقد برأيها فيأخذون به.

ت- خروج السيدة عائشة رضي الله عنها للقتال زمن الفتنة؛ يدل أيضا على مشاركتها في أمور السياسة[5].

---

[1] أدب القاضي، الماوردي، ت: محيي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1391هـ- 1971م، 1/ 264.

[2] المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص473.

[3] المرجع نفسه، ص476.

[4] أحكام القرآن، ابن العربي، 1/ 469.

[5] المرجع السابق، ص 478.

ثانيا: أدلة المذهب الثاني

استدل أصحاب هذا الرأي القائلين بحرمة كون المرأة نائبا في مجلس الشورى –البرلمان- بأدلة من: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والمعقول والمصلحة؛ كما يأتي:

1- من الكتاب: من ذلك:

أ- قوله تعـــالى: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ ﴾[النساء: ٣٤].

ووجه الدلالة من الآية: أن المرأة ليست كالرجل، لكونها تعوزها الكفاءة والقوامة فلم يجز أن تنوب ولا أن تُؤمَّر.

وقد يقال هنا: أن الآية متعلقة بالمسؤولية في الأسرة، وليست عامة، فيقال أن الحجة تبقى دائمة كذلك؛ فإن عجزت عن إدارة الأسرة الصغيرة، فمن باب أولى أن تكون أكثر عجزا عن إدارة شؤون الناس جميعا[1].

قال المودودي: "هذا النص يقطع بأن المناصب الرئيسية في الدولة –رئاسة كانت أو وزارة أو عضوية مجلس الشورى- لا تُفَوض إلى النساء، وباء على ذلك مما يخالف النصوص الصريحة أن تترل النساء تلك المترلة في دستور الدولة الإسلامية أو أن يترك فيه مجال لذلك، وارتكاب تلك المخالفة لا يجوز البتة لدولة قد رضيت لنفسها التقيُّد بإطاعة الله ورسوله.

فحقيقة المجالس التشريعية ليست وظيفتها مجرَّد التشريع وسن القوانين، بل هي بالفعل تسيَّر دَفَّة السياسة في الدولة، فهي التي تؤلف الوزارات وتحلها، وتضع خطَّة الإدارة، وهي التي تقضي في أمور المال والاقتصاد، وبيدها تكون أزمة أمور الحرب والسلم، بذلك كله لا تقوم هذه المجالس مقام الفقيه والمفتي، بل تقوم مقام (القوَّام) لجميع الدولة؛ كما في قولـــه تعـــالى:

---

[1] نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، أبو الأعلى المودودي، مؤسسة الرسالة، د.ط، 1394هـ- 1975م، ص318-319.

﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ ﴾ [النساء: ٣٤]، يؤتي الله فيه الرجال مقام (القوام) بكلمات صريحة"[1].

ب- وقال تعالى: ﴿ وَقَرۡنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجۡنَ تَبَرُّجَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ ٱلۡأُولَىٰۖ ﴾[الأحزاب: ٣٣].

ووجه الاستدلال: أن الله أمر المرأة بالقرار في البيت والاحتجاب عن الرجال، ومنعها من الاختلاط، فيجب أن تبتعد عن زحمة الحياة السياسية.

قالت لجنة فتوى كبار علماء الأزهر: "إذا نظرنا إلى ما يلازم عملية الانتخاب المعروفة والترشيح لعضوية البرلمان من مبدأ التفكير فيه إلى نهايته فإنا نجد سلسلة من الاجتماعات والاختلاطات والأسفار؛ للدعاية والمقابلات، وما إلى ذلك مما تتعرض المرأة فيه لأنواع من الشر والأذى، ويتعرض لها فيه أرباب القلوب المريضة الذين ترتاح أهواؤهم وتطمئن أنفسهم لمثل هذا الاختلاط بين الرجال والنساء.

فهذه مواقف لا ينبغي للمرأة أن تزج بنفسها في معتركها غير المأمون، ويجب عليها أن تنأى بنفسها عنها حفظا لكرامتها وصونا لسمعتها وهذا واقع لا ينبغي إغفاله أو التغافل عنه، ويجب تقدير الأمور وتقرير الأحكام على أساسه"[2].

2- من السنة: من ذلك:

أ- ما روي عن النبي ﷺ قوله: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)[3].

ووجه الاستدلال من الحديث: أن فيه إخبارا من النبي ﷺ بعدم فلاح القوم إذا أسندوا أمورهم العامة –كولاية البرلمان– إلى امرأة.

وقد سبقت الإشارة إلى أن العلماء عللوا حكم المنع بالأنوثة.

---

[1] المرجع نفسه، ص316-318.

[2] المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، أبو حجير، ص482.

[3] رواه البخاري عن أبي بكرة رضي الله عنه،. صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، رقم: 4163. صحيح البخاري، مصدر سابق، 4/ 1610.

ب- كما روي عن النبي ﷺ من حديث طويل عن أبي هريرة قوله: (وإذا كانت أمراؤكم شراركم، وأغنياؤكم بخلاءكم، وأموركم إلى نسائكم، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها)[1].

ووجه دلالة الحديث: أن الشارع توعَّد من يسند الأمور العامة إلى النساء، ومنها النيابة في البرلمان.

قال المودودي: "هذان الحديثان -المذكوران آنفا- جاء كلاهما يفسر قوله عز وجل: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ﴾ تفسيرا سديدا يصيب المَحَزَّ ويطبِّق المفصل، ويتجلى منهما أن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة"[2].

ت- وقال ﷺ: (والمرأة راعية في أهل بيت زوجها وولده، وهي مسؤولة عنهم)[3].

يفيد الحديث لزوم المرأة البيت ورعاية الولد والمال؛ إذ لو زاحمت الرجل وهي المرهقة بالحيض، والنفاس، والحمل، والرضاع، والتربية مع نقصان خلقتها، فإنها تخرج عن فطرتها وتنحرف عن طبيعتها واختل بذلك نظام الأسرة وانحلت رابطته، فكانت سببا في فساد المجتمع وإشاعة الفاحشة[4].

3- دليل الإجماع:

ذكرت لجنة فتوى كبار علماء الأزهر ما نصه: "الولاية العامة -ومن أهمها مهمة عضو البرلمان وهي ولاية سن القوانين والهيمنة على تنفيذها- فقد قصرتها الشريعة الإسلامية على الرجال إذا ما توافرت فيهم شروط معينة.

---

[1] رواه الترمذي في سننه، رقم: 2266. قال أبو عيسى: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث صالح المري، و صالح المري في حديثه غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها وهو رجل صالح"، وقال المحققون: ضعيف. الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، ت: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، 4/ 529..

[2] نظرية الإسلام وهديه، ص320.

[3] أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمر ،كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، برقم: 853، ومسلم عن عبد الله بن عمر، كتاب الجهاد والسير، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، برقم: 1829. صحيح البخاري، مصدر سابق، 1/ 304، وصحيح مسلم، مصدر سابق، 3 / 1459.

[4] المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، 484- 485

وقد جرى التطبيق العملي على هذا من فجر الإسلام إلى الآن؛ فإنه لم يثبت أنَّ شيئا من هذه الولايات قد أسند إلى المرأة لا مستقلة ولا مع غيرها من الرجال، وقد كان في نساء الصدر الأول مثقفات فضليات، وفيهن من تفضل كثيرا من الرجال كأمهات المؤمنين. ومع أن الدواعي لاشتراك النساء مع الرجال في الشؤون العامة كانت متوافرة، لم تطلب المرأة أن تشترك في شيء من تلك الولايات، و لم يطلب منها الاشتراك، ولو كان لذلك مسوغ من كتاب أو سنة لما أهملت مراعاته من جانب الرجال والنساء باطراد"[1].

وهذا الاستقراء يمثل إجماعا ضمنيا على عدم جواز تولي المرأة مثل هذه المناصب العامة، والإجماع متى انعقد بشروطه كان دليلاً قاطعاً على لزومه.

4- دليل القياس:

ذكرت لجنة فتوى كبار العلماء أيضا ما نصه: "إذا حكمنا القياس وهو إلحاق النظير بالنظير لاشتراكهما في علة الحكم، لكان الأوجب هو حرمان المرأة من الولاية والوظائف العامة؛ لأن كثيرا من الأحكام في الشريعة الإسلامية تميز بين الرجل والمرأة، وعلتها هي ضعف الأنوثة، لأن مهمة الأمومة حضانة النشء وتربيته، وهذه قد جعلتها ذات تأثير خاص بدواعي العاطفة، وهي مع ذلك تعرض لها عوارض طبيعية، تتكرر عليها في الأشهر والأعوام من شأنها أن تضعف قوتها المعنوية، وتوهن عزيمتها في تكوين الرأي والتمسك به والقدرة على الكفاح، لذلك جعلت القوامة على النساء للرجال، وجعل حق الطلاق للرجل دونها، ومنعتها الشريعة من السفر من غير محرم، أو زوج، أو رفقة مأمونة، ولو كان سفرها لأداء فريضة الحج.

فإذا كان الفارق الطبيعي بينهما قد أدى في نظر الإسلام إلى التفرقة بينهما في هذه الأحكام التي لا تتعلق بالشؤون العامة للأمة، فإن التفرقة بمقتضاه في الولايات العامة تكون من باب أولى أحق وأوجب؛ لأن كثيرا من الأحكام تعفي المرأة من معالجة ما هو دون السياسة

[1] المرجع السابق، ص488- 489.

والحكم من أمور وواجبات خارج البيت، منها: قول الرسول ﷺ: (الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة: عبد مملوك، أو أمرأة، أو صبي أو مريض)[1]"[2].

5- دليل المصلحة:

وهذا الدليل يعتمد على قاعدة: "دفع المفسدة مقدَّم على جلب المصلحة" وغيرها من القواعد المعروفة؛ وعليه فإن المرأة قد كلفتها الفطرة أعباء ثقيلة لا تكلف من أعمال التمدين إلا بما هو خفيف، ولا يمكن أن يفرض عليها الخروج من البيت كالرجل على حد سواء للقيام بأعمال السياسة، والقضاء وغيرهما، خصوصا إذا علمنا أن علماء الأحياء أثبتوا تميز المرأة بخصائص جسمانية ونفسية معينة تجعلها أقل كفاءة من الرجل، فضلا عن مرورها بعوارض متكررة من شأنها التأثير في كفاءتها[3].

ثالثا: أدلة المذهب الثالث

ذهب الدكتور مصطفى السباعي –كما سبق- إلى حرمة نيابة المرأة في البرلمان، لا لعدم أهليتها بل للأضرار الاجتماعية التي تنشأ عنه، وللمخالفات الصريحة لمبادئ الإسلام وقيمه، واستدل بما يأتي:

1- إن مبادئ الإسلام وقواعده تحول بينها وبين استعمال هذا الحق؛ وذلك لأمور تتعلق بالمصلحة الاجتماعية، منها:

- انشغالها برعاية الأسرة وهو مقدم على غيره.
- ما يحدث من خلوة واختلاط محرمين.
- ضرورة سفر المرأة خارج بلدها، والغالب أن يكون دون محرم، وهذا أمر يبيحه الإسلام.

---

[1] أخرجه أبو داود في سننه، رقم: 1067. وقال المحقق: إسناده صحيح. سنن أبي داود، ت: الأرناؤوط، مصدر سابق، 2/ 295، ونصب الراية، الزيلعي، 2/ 198- 199. قال الخطابي: "أجمع الفقهاء على أن النساء لا جمعة عليهن". معالم السنن شرح سنن أبي داود، الخطابي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ- 1991م، 1/ 210.

[2] المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص492- 493.

[3] مبدأ المساواة، فؤاد أحمد عبد المنعم، ص193- 194.

هذه الأسباب الأربعة التي تحول المرأة دون القيام بمهمة النيابة في البرلمان؛ ففي هذه الأخيرة ترك للبيت أكثر النهار والليل، وفيها اختلاط بالنواب في غير قاعة المجلس النيابي، وفيها تضطر المرأة أن تكشف ما حرَّم الله إظهاره من زينتها وجسمها، وفيها سفرها خارج بلدها وليس معها أحد من محارمها.

مثل هذه المحرمات لا يجرؤ مسلم أن يقول بإباحتها، فالمرأة إن كانت بحسب أهليتها لا يمنعها الإسلام من النيابة، ولكنها بحسب طبيعة النيابة وما يقتضيها ستقع في محرمات يمنعها الإسلام منها[1].

2- إن مبادئ الإسلام تتناغم مع المصلحة العامة؛ فما اقتضته أبيح، وما لم تقتضه مُنع. ونيابة المرأة من حيث المصلحة العامة مضارها أكثر من منافعها، ومن مضارها:

- إهمال البيت وشؤن الأولاد وإدخال الخصومات الحزبية إلى الأولاد.
- ما ينجر من وراء ذلك من فتنة للمرأة ولغيرها في دينهم وأخلاقهم؛ وذلك أثناء الطواف على بيوت الناخبين وأحيائهم وفي الساحات العمومية في الليل والنهار.

يقول السباعي: "أنا لا أفهم ما هي الفائدة التي تجنيها الأمة من نجاح بضعة مرشحات في النيابة: أيفعلن ما لا يستطيعه الرجال أن يفعلوه؟ أيحلل من المشاكل ما يعجز الرجال عن حلها؟ ألأجل أن يطالبن بحقوقهن؟ إن كانت حقوقا كفلها الإسلام فكل رجل مطالب بالدفاع عنها، وإن كانت حقوقا لا يقرها الإسلام فلن تستجيب الأمة لهن وهي تحترم دينها وعقائدها. يقولون: إن الفائدة من ذلك إثبات كرامة المرأة وشعور المرأة بإنسانيتها، ونحن نسأل: هل إذا منعن من ذلك كان دليلا على ألا كرامة لهن ولا إنسانية؟ أليست قوانيننا تمنع الموظف من الاشتغال بالتجارة؟ فهل يعني ذلك أنه افقد الأهلية أو ناقصها؟

إن مصلحة الأمة قد تقضي تخصيص فئات منها بعمل لا تزاول غيره، وليس في ذلك غض من كرامتها، أو انتقاص من حقوقها، فلماذا لا يكون عدم السماح للمرأة بالاشتغال

[1] المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، ص156- 157.

بالسياسة هو من قبيل المصالح التي تقتضيها سعادة الأمة كما تقتضي تفرغ الجندي لحراسة الوطن دون اشتغاله بالسياسة، وهل تفرغ الأم لواجب الأمومة أقل خطرا في المجتمع من تفرغ الجندي للحراسة، وتفرغ الموظف للإدارة دون التجارة؟"[1].

الفرع الثالث: الترجيح

يبدو لي –والله أعلم- أنَّ رأي المانعين أرجح في المسألة وأقرب إلى تحقيق المقاصد الشرعية؛ وذلك لما يأتي:

أولا: إن مؤسسة الدولة بمثابة مقصد شرعي مرحلي من مقاصد الشريعة يفضي إلى مقصد أعلى وهو مقصد حفظ المجتمع، إذ هي سياجه الخارجي الذي يحميه من الانفراط لسبب أو لآخر من الأسباب[2]، وعليه فإن مؤسسة الدولة أحوج إلى أن تكون بعيدة عن الاضطراب المفضي إلى الفتن، والمؤدي في النهاية إلى عطالة المجتمع عن أداء مهامه بما يفوِّت حفظ قوة الدولة وفعاليتها.

ثانيا: إذا كانت المرأة ترى أن انتخابها عضوا في مجلس الشورى هو من الوظائف العامة التي لها مباشرتها وذلك ابتغاء كسب الرزق، فإن مؤنتها على زوجها إذا كانت ذات زوج أو على وليها إذا لم تكن متزوجة وسيأتي الحديث عن ذلك في مسألة عمل المرأة.

ثالثا: إن انتخابها كعضو في مجلس الشورى –وإن سلَّمنا جدلا بأحقِّيتها له- يستطيع القيام به غيرها من الرجال، فهو من الحقوق الكفائية التي إذا قام بها البعض سقط عن الباقين[3]؛ إذ لا خلاف بأن مشاركة المرأة في هذا الأمر فيه الخير، فهي ستدلي برأيها وستساهم في سن قوانين تحافظ على مصلحة الأمة عموما وعلى مصلحة المرأة خصوصا، ولكن هذا يعتبر من الحقوق الكفائية ويستطيعه غيرها من الرجال المنتخبين القيام بهذا الواجب.

---

[1] المرأة بين الفقه والقانون، ص159- 160.

[2] مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، النجار، ص170.

[3] الموافقات، 2/ 165.

رابعاً: يُردُّ على من يقول أنها إذا لم تكن حاضرة فإن قضاياها ستكون ملغية، بأن الأمور حينما تكون في نصابها فلن يغبن أحد حقه، لأن العدل من المبادئ العامة للشريعة الإسلامية؛ فحينما يكون كلٌّ في المكان المخوَّل له فسيتعاون الرجال والنساء لأجل الوصول لما فيه الخير والصلاح لهما جميعا ومن ثم صلاح الأمة.

خامساً: إن خروج المرأة وانتخابها لعضوية مجلس الشورى، يمكن أن يكون سببا في التفريط فيما وجب عليها من رعاية أبنائها وتربيتهم والسهر على خدمة زوجها وحفظه في ماله وعرضه، وهذا لا نزاع في كونه الأولى والأحرى؛ إذ هو من **المقاصد الأصلية العينية** و التي لا حظَّ لها فيها؛ بمعنى أنها ليست مخيرة فيما توجَّب عليها، ولا خيار لها في تفريطها في هذا المقصد الأصلي كما لا خيار لها في التفريط في كل المقاصد الضرورية.

سادساً: إنَّ وجود المرأة كعضو في مجلس الشورى —فضلا عن إمكانية تفريطها في مسؤولياتها العائلية والوالدية– يمكن أن يكون كذلك سبباً في مفاسد أخرى؛ كاختلاطها بالرجال وقد تخلو أحيانا ببعضهم والشريعة نهت عن ذلك وأمرت حينها بالقرار في البيوت؛ قال تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ﴾[الأحزاب: ٣٣]؛ مما يؤثر في تماسك الدَّولة وهيبتها واستقرارها —وقد تقدَّم الحديث عن أهمية وحساسية مؤسسة الدولة وكونها مقصدا شرعيا مرحليا يفضي إلى حفظ مقصد المجتمع– في حين بقاء المرأة في المترل مكفية المؤنة محفوظة الكرامة مصونة العرض هو الأصل ويتناغم مع مقاصد الشريعة القطعية والمعتبرة.

سابعاً: كما أن منعها من ممارسة هذا العمل مبني على سدِّ الذرائع —وهو من المصادر الشرعية التابعة– وإعمال هذا الأصل يظهر في حفظها عن مفاسد الاختلاط المحققة أو المحتملة والتي لا يكاد يخلو منها الزمان وفي سدِّ مفسدة التقصير فيما أوجب الله عليها في رعاية حقوق بيتها وزوجها، وبالعودة إلى المقاصد —كما سبق– فإن قيامها على شؤون البيت والزوج والولد مقصد أصلي عيني وضروري، وقيامها بالعضوية في مجلس الشورى ومساهمتها في اتخاذ

القرارات النافعة من الأمور التابعة ومعلوم تقديم الأصل على التابع، كما أن قيامها على شؤون البيت والزوج من المقاصد الحقيقية وقيامها بالعضوية في مجلس الشورى من المقاصد العرفية، وعليه فإنه تقدَّم المقاصد الحقيقية على المقاصد العرفية العامة؛ أي ما اتفق عليه الناس في زمان معين وارتضوه لأنفسهم لما فيه من المصلحة. والله أعلم.

المطلب الثاني: تولي المرأة لولاية القضاء

يتحدث هذا المطلب عن مسألة القضاء -وهي مسألة حساسة جدا وفيها من الخصوصية ما ليس في غيرها- ومدى صلاحية المرأة واستحقاقها لتولي هذا المنصب، ويستند البحث كذلك في المسألة كذلك إلى أقوال العلماء وأدلتهم ومناقشتها وما يسلمنا إليه إعمال المقاصد الشرعية ومراعاتها من حسم مادة النزاع في المسألة والخروج برأي أقرب إلى الصواب، وتفصيل ذلك في الآتي.

الفرع الأول: مذاهب الفقهاء في المسألة

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

أولا: المذهب الأول

يجوز للمرأة تولي القضاء والحكم مطلقا، حتى في الحدِّ والقوَد؛ وهو مذهب محمد بن الحسن من الحنفية، ومحمد بن جرير الطبري[1]، وابن حزم الظاهري[2] وابن القاسم من المالكية[3]، وهو رأي بعض المعاصرين[4].

---

[1] المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد الباجي، 5/ 182. والمغني، 11/ 381.

[2] المحلى، ابن حزم، 9/ 430.

[3] المنتقى، الباجي، 5/ 226.

[4] ومنهم: د. عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط4، 1978م، ص425-427، و د. عبد الحميد الشورابي، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ط، د.ت، ص260-261 وغيرهم.

ثانيا: المذهب الثاني

يرى جواز تولي المرأة القضاء فيما تقبل شهادتها فيه دون الحدود والقصاص؛ لكونها معتبرة الشهادة في الأولى دون الثانية؛ وذهب إلى هذا الرأي أكثر فقهاء الحنفية.

قال في الكنز: "وتقضي المرأة في غير حدٍّ وقودٍ"[1].

لكنهم مع ذلك يرون تأثيم المولي لها، ولو قضت المرأة في الحدود والقصاص فرفع الأمر إلى قاض آخر فأمضاه ليس لغيره أن يبطله[2].

وأيَّد هذا الرأي جمع من المعاصرين[3]، ومنهم من جوَّز توليتها على قضاء الأحداث[4].

المذهب الثالث:

يرى عدم جواز تولية المرأة على القضاء مطلقا ولو فيما تقبل فيه شهادتها؛ وإليه ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة وبعض الحنفية، وأيَّده أكثر المعاصرين[5].

قال القاضي عبد الوهاب: "لا يجوز أن تكون المرأة حاكمًا، خلافاً لأبي حنيفة في قوله: يجوز أن تكون قاضية فيما تقبل شهادتها فيه"[6].

---

[1] كنز الدقائق، النسفي، 1/ 463.

[2] البحر الرائق، 07/ 05-06.

[3] ومن هؤلاء: د. عبد الحكيم حسن عبد الله، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، ص301، و د. محمد فارق النبهان، نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1408هـ- 1988م، ص569-570 وغيرهما.

[4] انظر: الحريات العامة، عبد الكريم عبد الله، ص301، ومبدأ المساواة في الإسلام، فؤاد عبد المنعم، رسالة دكتوراه، جامعة الإسكندرية، الإسكندرية، 1972م، ص242.

[5] فتوى لجنة كبار العلماء فتوى الأزهر الصادرة في شهر رمضان سنة 1371هـ (يونيو 1952م) بمنع المرأة من مزاولة الولايات العامة. انظر: فتاوى شرعية وبحوث إسلامية، محمد حسنين مخلوف، دار الاعتصام، ط5، 1405هـ- 1985م، 1/ 115- 117، و القضاء في الإسلام وحماية الحقوق، عبد العزيز خليل بديوي، د.ط، دار الفكر العربي، 1979م، ص25.

[6] الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، ت: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ - 1999م، 2/ 956.

وجاء في كتاب الإقناع: "ولا يصح أن يلي القضاء الذي هو الحكم بين الناس إلا من استكملت فيه خمس عشرة خصلة... والخامسة: الذكورية؛ فلا تصح ولاية امرأة ولا خنثى مشكل"[1].

وقال في المغني: "يشترط في القاضي ثلاثة شروط أحدها: الكمال وهو نوعان كمال الأحكام وكمال الخلقة؛ أما كمال الأحكام فيعتبر في أربعة أشياء: أن يكون بالغا عاقلا حرا ذكرا"[2].

الفرع الثاني: الأدلة

أولا: أدلة المذهب الأول

استدل أصحاب هذا الرأي –المجيزين بإطلاق- بما يأتي:

1- استدلوا بالنصوص القرآنية والنبوية والقواعد العامة في التكليف وتقاسم المرأة مع الرجل أعباء المسؤولية، و لم يأت نص –حسب هؤلاء- من منعها أن تلي بعض الأمور[3].

ومن أدلتهم أيضا:

2- من السنة:

قوله عليه الصلاة والسلام: (والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها)[4].

---

[1] الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، الشربيني ، 2/ 612.

[2] المغني، 11/ 381.

[3] قال ابن حزم: "وقد أجاز المالكيون أن تكون وصية ووكيلة و لم يأت نص من منعها أن تلي بعض الأمور". المحلى، 9/ 431.

[4] سبق تخريجه، ص170.

3- القياس: وذلك كما يأتي:

أما ابن جرير فإنه علَّل جواز ولايتها بجواز فتياها[1].

كما روي عن عمر بن الخطاب أنه "ولى الشفاء[2] امرأة من قومه السوق"[3].

فيجوز تولية المرأة القضاء قياسا على جواز توليها على الحسبة على السوق.

وأما ابن القاسم فقد وجَّه قوله الباجي، قائلا: "ووجه قول ابن القاسم أنَّ ولاية الإمارة عامَّة فتشتمل على معنى القضاء، وإن لم ينصَّ عليه"[4].

ثانيا: أدلة المذهب الثاني

استدل هذا الفريق -المجيزون فيما تقبل شهادتها- بالقياس والمعقول؛ وذلك كما يأتي:

1- القياس:

أما دليل القياس فإنهم علَّلوا جواز ولايتها بجواز شهادتها وفتياها؛ لأن جوازهما لا ولاية فيهما، فلم تمنع منهما الأنوثة وإن منعت من الولايات[5].

2- المعقول:

قال بأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة إلا أنها لا تقضي بالحدود والقصاص؛ لأنه لا شهادة لها في ذلك وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة[6].

---

[1] الحاوي الكبير، الماوردي، 16/ 302.

[2] هي: الشفاء بنت عبد الله بن هاشم بن خلف بن عبد شمس بن ضداد بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب، أم سليمان بن أبي حثمة، كانت عدوية من المبايعات المهاجرات، أمرها رسول الله ﷺ أن تعلم حفصة رقية النملة. معرفة الصحابة، أحمد بن عبد الله بن أحمد أبو نعيم الأصبهاني،ت: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض،ط1،1419هـ- 1998م، 6/ 3371.

[3] المحلى، 9/ 429.

[4] المنتقى للباجي، 5/ 226.

[5] الحاوي الكبير، الماوردي، 16/ 302.

[6] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، المكتبة الحبيبية، باكستان، ط1، 1409هـ- 1989م، 9/ 03.

ثالثا: أدلة المذهب الثالث

واحتجوا لما ذهبوا إليه بالقرآن، والسنة، والإجماع، والقياس والمعقول كما يلي:

1- من القرآن:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [النساء: ٣٤].

ووجه الاستدلال من هذه الآية: جعل القوامة على المرأة للرجل؛ لأجل تفضيله في العقل والرأي والتمييز، ولأجل ذلك لم يجز أن يقمن على الرجال[1]. وفي قضاء المرأة نوع ولاية وقوامة مخالفة لما نص الله عليه[2]، ولهذا كان القضاء مختصا بالرجال دون غيرهم.

2- من السنة: من ذلك:

أ- قوله ﷺ: (وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لُبٍّ منكن)[3].

ووجه الدلالة من هذا الحديث: أن من كان بهذه المنزلة لا يصلح لتولي الحكم بين عباد الله، وفصل خصوماتهم بما تقتضيه الشريعة المطهرة ويوجبه العدل، فليس بعد نقصان العقل والدين شيء[4].

ب- وقوله: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)[5].

والحديث يدل على أن المرأة ليست من أهل الولايات ولا يحل لقوم توليتها شيئا من الأحكام العامة بين المسلمين، وإن كان الشارع قد أثبت لها أنها راعية في بيت زوجها لأن تجنب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب[6].

---

[1] أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط3، 1424هـ- 2003م، 1/ 531.

[2] أدب القضاء، ابن أبي الدم الشافعي، ت: محيي هلال السرحان، 1/ 199.

[3] رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما. انظر: صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب زكاة البقر، رقم: 1393، 2/ 531، و صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات وبيان إطلاق لفظ الكفر الكفر بالله ككفر النعمة والحقوق، رقم: 79، 1/ 86.

[4] إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة، علي بن لطف الله الحسيني صديق حسن خان بهادر القنوجي البخاري، مطبعة الصديق، بهوبال، الهند، د.ط، 1924م، ص66.

[5] سبق تخريجه، ص169.

[6] نيل الأوطار، الشوكاني، 9/ 168.

وقال في سبل السلام: "والحديث إخبار عن عدم فلاح من ولي أمرهم امرأة، وهم منهيون عن جلب عدم الفلاح لأنفسهم، مأمورون باكتساب ما يكون سبباً للفلاح"[1].

ت- وقوله ﷺ: (أخِّروهن حيث أخرهن الله)[2].

وهذا الحديث ينفي تقدم المرأة الرجال في الصلاة؛ فلأن تتقدمهم في القضاء أولى بالنفي.

وكل هذا تنبيه على نقص يمنع تقليدهن شيئاً من أمور الدين.

3- الإجماع:

وقد نقلوا الإجماع على ذلك؛ إذ لم يول النبي ﷺ ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالبا[3].

4- القياس: وذلك من وجوه:

أولا: قياسها على الإمامة الكبرى؛ فالقضاء ولاية لفصل والخصومة، فوجب أن ينافيها الأنوثية كالإمامة الكبرى، ولأن كل من لم يجز أن يكون حاكمًا في الحدود؛ فكذلك في غير الحدود كالعبد[4].

ثانيا: قياسها على إمامة الأمَة بجامع نقص الأنوثة؛ الذي يمنع من انعقاد الولايات[5].

ثالثا: أن من لم ينفذ حكمه في الحدود لم ينفذ حكمه في غير الحدود كالأعمى[6].

---

[1] سبل السلام، 4/ 123.

[2] أخرجه عبد الرزاق (149/3 ، رقم 5115) ، وابن خزيمة (99/3 ، رقم 1700) ، والطبراني (295/9 ، رقم 9484)، موقوفا عن ابن مسعود. قال الحافظ الزيلعي في "نصب الراية " (2 / 36): "حديث غريب مرفوعا"، وقال الألباني في "السلسلة الضعيفة و الموضوعة" (2/ 319): لا أصل له مرفوعا. السلسلة الضعيفة، محمد ناصر الدين الألباني، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية -المجاني- ، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، الإسكندرية، د.ط، د.ت، رقم: 917، 2/ 416.

[3] المغني، 11/ 381، والمنتقى، الباجي، 5/ 182.

[4] الإشراف على مسائل الخلاف، 2/ 956 و الحاوي الكبير، الماوردي، 16/ 302.

[5] المصدر نفسه.

[6] الحاوي الكبير، الماوردي، 16/ 302.

5- المعقول: ويدل على ذلك أمران:

أولا: أنه لما منعها نقص الأنوثة من إمامة الصلوات مع جواز إمامة الفاسق، كان المنع من القضاء الذي لا يصح من الفاسق أولى[1].

ثانيا: أن القاضي محتاج إلى مخاطبة الرجال، والمرأة مأمورة بالتحرز عن ذلك؛ وذلك لأن القاضي يحضر محافل الخصوم والرجال ويحتاج فيه إلى كمال الرأي وتمام العقل والفطنة[2]، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي ليست أهلا للحضور في محافل الرجال ولا تقبل شهادتها ولو كان معها ألف امرأة مثلها ما لم يكن معهن رجل.

الفرع الثالث: المناقشة والترجيح

أولا: المناقشة

1- أجيب عن أدلة المذهب الأول القائلين بالجواز المطلق كما يأتي:

أ- لا اعتبار بقولهم لأنه يرده الإجماع مع قول الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾[النساء: ٣٤].

يعني في العقل والرأي، فلم يجز أن يقمن على الرجال[3].

---

[1] المصدر السابق.

[2] كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني، تقي الدين الشافعي، ت: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير –دمشق، ط1، 1994م، ص550، والمغني، 11/ 381.

[3] الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، دار الحديث، القاهرة، د.ط، د.ت، ص110.

ب- وأجيب على استدلال ابن حزم بالحديث من جهتين:

الأولى: لا يلزم من ثبوت الولاية الخاصة للمرأة ثبوت الولاية العامة لها[1]، كما أن المناط في موضوع توليتها الولايات هو الأنوثة لا القدرة، وأنه لولا النص والإجماع لقلنا بعدم ثبوت الولاية الخاصة لها[2].

والثانية: إن الاستدلال بهذا الحديث في هذا الموضع لا يقوم دليلا على محل التراع، لأن الحديث هو محل الرعاية مخصصا إياه، وهو بيت الزوج وولده، وهذا لا خلاف فيه، وما دام الحديث خاصا فلا مجال للقول بعموميته، أو القياس عليه في خصوص ولاية القضاء[3].

ج- وأجيب على قياس ابن جرير بأنه قياس مع الفارق وهو قياس فاسد؛ لأن هناك فرقا بين الإفتاء والقضاء، فالإفتاء ليس من باب الولايات فهو إخبار عن حكم شرعي لا وجه فيه للإلزام، بعكس القضاء فهو إخبار مع الإلزام، وهو من باب الولايات[4].

د- وأما القياس على الحسبة فيجاب عنه من وجهين:

الأول: أن هذا الفعل لا حجة فيه لأنه من عمل صحابي، وابن حزم نفسه ينفي حجية رأي الصحابي[5].

الثاني: هذا الأثر لم يصح عن عمر رضي الله عنه.

قال ابن العربي فيه: "ولم يصح فلا تلتفتوا إليه، فإنما هو من دسائس المبتدعة في الحديث"[6].

---

[1] نظام القضاء في الإسلام، جمال صادق المرصفاوي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، د.ط، 1405هـ- 1984م، ص34.

[2] التنظيم القضائي في المملكة العربية السعودية في ضوء الشريعة الإسلامية ونظام السلطة القضائية، سعود آل دريب، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، د.ط، 1402هـ، ص383.

[3] القضاء في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة حكمه وشروطه وآدابه، فاروق عبد العليم مرسي، عالم المعرفة، جدة، ط1، 1405هـ- 1985م، ص150.

[4] الحاوي الكبير، الماوردي، 16/ 156.

[5] يقول ابن حزم: "وأما نحن فلا حجة عندنا في قول أحد دون رسول الله ﷺ". المحلى، 11/ 328.

[6] أحكام القرآن، ابن العربي، 3/ 1457، و التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، 4/ 42.

وعلى فرض صحته فإنه يحمل على أنه اختارها لتقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في شؤون النساء في السوق؛ فقد جاء في الإصابة: "وربما ولاها شيئا من أمور السوق"[1].

هـ- وأما قياس ابن حزم من كون المرأة قاضية على جواز كونها وصية أو وكيلة عند المالكية؛ ففاسد أيضا، وذلك لأن:

الوكالة هي استنابة جائز التصرف مثله فيما تدخله النيابة من التصرفات الشرعية، فلا ولاية فيها إلا على الأموال والتصرفات الشرعية، شأنها شأن الوصاية دون أن يدخل فيها ولاية للوصي أو الوكيل على الأشخاص[2].

زد على ذلك أن ولاية القضاء ولاية عامة بخلاف الوصاية أو الوكالة فهي من قبيل الولاية الخاصة في التصرف عن الغير أو في ماله نيابة عنه؛ فثبت أن القياس مع الفارق وهو فاسد.

2- مناقشة أدلة المذهب الثاني:

أما استدلال أصحاب الرأي الثاني –الحنفية- بجواز تولي المرأة القضاء دون الحدود والقصاص بقاعدتهم: "أهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة"[3]، وتعليلهم جواز ولايتها بجواز شهادتها؛ فقولها –عندهم- في الشهادة على غيرها كقبول حكمها على غيرها، لأن في الشهادة معنى الولاية[4]. أجيب عن ذلك كما يلي:

إن الشهادة أقل رتبة من القضاء لخصوصها وعموم القضاء، فهذا قياس مع الفارق، وكذلك فإن قبول الشهادة مع المرأة تدعو إليه الضرورة والحاجة، أما تولي المرأة القضاء فأمر لا تدعو إليه الحاجة[5].

---

1 الإصابة في تمييز الصحابة، 4/ 341.

2 القضاء في الشريعة الإسلامية، فاروق مرسي، ص150- 151.

3 بدائع الصنائع، 7/ 17.

4 المبسوط، السرخسي، 16/ 124.

5 السلطة القضائية وشخصية القاضي في النظام الإسلامي، محمد عبد الرحمن البكر، الزهراء للإعلام العربي، مصر، ط1، 1988م، ص357.

وفي مواهب الجليل: "قال في التوضيح: وروى ابن أبي مريم عن ابن القاسم جواز ولاية المرأة، قال ابن عرفة، قال ابن زرقون: أظنه فيما تجوز فيه شهادتها"[1].

قال الماوردي: "وأما جواز شهادتها فلأنه لا ولاية فيها فلم تمنع منها الأنوثة وإن منعت من الولايات"[2].

ثانيا: الترجيح

قبل استعمال المقاصد الشرعية في هذه المسألة لا بدَّ من ملاحظة الآتي:

1- أدلة الفريق الأول القائلين بالمنع مطلقاً قويَّة ومتنوِّعة مقارنة بأدلة المذهبين الآخرين.

2- اختلف في دلالة قوله ﷺ: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)، هل يحمل على النهي أم على الإخبار، وأعتقد أنَّ حمله على النهي أولى؛ لأنَّ الكلام إذا دار بين التأسيس والتأكيد فحمله على التأسيس أولى[3]، وإعمال الكلام أولى من إهماله[4].

ويؤيد ذلك قول لجنة الفتوى بالأزهر: "إن الرسول ﷺ لا يقصد بهذا الحديث مجرد الإخبار عن عدم فلاح القوم الذين يولون المرأة أمرهم؛ لأن وظيفته عليه الصلاة والسلام: بيان ما يجوز لأمته أن تفعله حتى تصل إلى الخير والفلاح، وما لا يجوز لها أن تفعله حتى تسلم من الشر والخسارة، وإنما يقصد نهي أمته عن مجاراة الفرس في إسناد شيء من الأمور العامة إلى المرأة، وقد ساق بأسلوب من شأنه أن يبعث القوم الحريصين على فلاحهم وانتظام شملهم على الامتثال، وهو أسلوب القطع بأن عدم الفلاح ملازم لتولية المرأة أمرًا من أمورهم، ولا شك أن

---

[1] مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني،، ت: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، طبعة خاصة، 1423هـ - 2003م، 8/ 65.

[2] الحاوي الكبير، 16/ 156.

[3] الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1400هـ-1980م، ص149.

[4] المصدر نفسه، ص135.

النهي المستفاد من الحديث يمنع كل امرأة في أي عصر من العصور أن تتولى أي شـــيء مـــن الولايات العامة، وهذا العموم تفيده صيغ الحديث وأسلوبه"[1].

وأما الاستعمال المقاصدي في هذه المسألة فيتضح أيضا في الآتي:

أ- من المعلوم أن أهم المقاصد العامة التي جاءت بها الشريعة هو حفظ نظام الأمة؛ وهذا ما تحدث عنه الشيخ الطاهر بن عاشور، والمستقري لأحوال الأمة الإسلامية منذ نعومة أظافرها يجد أن المرأة لم تتصدر القضاء إلا في الآونة الأخيرة، وذلك ليس إحقاقا لحق منعته من قبل، لأن الأمة كما قال النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)[2]، إنما تطبيقا للتوصيات التي جاءت بها الاتفاقيات والمواثيق الدولية الأخيرة.

فأسمى مقاصد الشريعة الحفاظ على بيضة الأمة، وتولي المرأة القضاء يمكن أن يكون مخالفا لما أجمعت عليه الأمة منذ عهد النبي ﷺ إلى هذه العهود الأخيرة.

ب- تولي المرأة القضاء ليس قطعاً من المقاصد الضرورية؛ التي لو فقدت لما استقام أمر الأمة ولوقعت في هارج، وليست أيضا من المقاصد الحاجية؛ التي لو فرض فواها لحقت الأمة الحرج الشديد وفاتت المصالح الكثيرة، فبقي أن تكون من التحسينيات أو من باب التكملة التي وضعت لأجل التزيين والتكميل، ومعلوم أنه إذا تعارضت هذه الأنواع قدِّم الأصل وهو الضروريات فلا مكان ولا ضرورة للمزاحمة.

ج- إذا كان للمرأة مصلحة في توليها للقضاء -وهو من باب ممارستها للعمل المباح شرعاً للمرأة- فإن هذه المصلحة خاصَّة، وقيامها بما توجَّب عليها من تربية أبنائها وخدمة زوجها مصلحة عامة؛ فإذا ترتَّب عن توليها القضاء إخلالٌ بوظيفتها الأساسية قدِّمت المصلحة العامة على الخاصة.

---

[1] قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية –دراسة نقدية في ضوء الإسلام، فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزي العبد الكريم، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام، السعودية، د.ط، د.ت، ص1083- 1084.

[2] رواه الحاكم عن ابن عباس رفعه بلفظ: "لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة، ويد الله مع الجماعة". وبالجملة فالحديث مشهور المتن، وله أسانيد كثيرة، وشواهد عديدة في المرفوع وغيره. كشف الخفاء، العجلوني، 2/ 430.

د- كما أن منعها من ممارسة هذا العمل مبني على سدِّ الذرائع -وهو من المصادر الشرعية التابعة المذكورة سابقا- وإعمال هذا الأصل يظهر في حفظها عن مفاسد الاختلاط المحققة أو المحتملة والتي لا يكاد يخلو منها الزمان؛ إذ لا يبعُد عن تولي المرأة القضاء اختلاطها بالرجال، سواء في مكان العمل، أو أثناء انتقالها لأداء عملها وهذه مفسدة، وإعمال المقاصد يسعى إلى سدِّ مفسدة التقصير فيما أوجب الله عليها في رعاية حقوق بيتها وزوجها، وبالعودة إلى المقاصد -كما سبق- فإن قيامها على شؤون البيت والزوج والولد مقصد أصلي عيني وضروري، وقيامها بولاية القضاء -وهي من الولايات العامة- ومساهمتها في إحقاق الحق والفصل بين المتخاصمين من الأمور التابعة ومعلوم تقديم الأصل على التابع.

هـ- كما يجدر بالتنبيه أنَّ تولي المرأة القضاء في واقعنا المعاصر سيُسلِمها في كثير من الأحيان إلى الحكم بنصوص وضعية، منها ما يخالف ما أنزل الله تعالى في كتابه وما جاء في سنة نبيه ﷺ فيكون حكما بغير ما أُنزل، والله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤]، فضلا على ما فيه من تحمل المرأة ما لا تطيقه ولا تتحمله.

ومن خلال ما سبق وبإعمالنا لمقاصد الشريعة يتبين أن ممارسة المرأة للقضاء واعتبار ذلك حقا لها -ونحن نستجلب في ذلك أن مصدر إعطاء الحقوق للمرأة هو الشارع الحكيم- يخالف مقاصد الشريعة؛ فعدم توليتها في العصور الأولى، وهي أشد تمسكا بكتاب ربها وسنة نبيها أدعى للحفاظ على موروث ومكانة الأمة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المفاسد التي تترتب على تولية المرأة القضاء أكبر وأعظم من المصلحة الخاصة بالمرأة القاضية، وإعمال المقاصد في هذه المسألة كتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ودرء المفسدة أولى من جلب المصلحة يجعل منع المرأة من توليها منصب القضاء أولى والله أعلم.

المطلب الثالث: حق المرأة في ولاية الحسبة

يعالج هذا المطلب مسألة الحسبة ومدى صلاحية المرأة واستحقاقها لتولي هذا المنصب، ويستند البحث كذلك في المسألة كذلك إلى أقوال العلماء وأدلتهم ومناقشتها وما يسلمنا إليه إعمال المقاصد الشرعية ومراعاتها من حسم مادة التراع في المسألة والخروج برأي أقرب إلى الصواب، وتفصيل ذلك في الآتي.

الفرع الأول: تعريف الحسبة

أولا: في اللغة

قال ابن منظور: "والحِسْبةُ: مصدر احْتِسابِكَ الأَجر على الله. تقول: فَعَلْتــه حِسْــبةً، واحْتَسَبَ فيه احْتِساباً. والاحْتِسابُ: طَلَبُ الأَجْر، والاسم: الحِسْبةُ بالكسر؛ وهــو الأَجْــرُ، واحْتَسَبَ فلان ابناً له أَو ابْنةً له؛ إِذا ماتَ وهو كبير، وافْتَرَطَ فَرَطاً إِذا مات له ولد صــغير لم يَبْلُغِ الحُلُمَ. وفي الحديث: (مَنْ ماتَ له ولد فاحْتَسَبَه أَي احْتسب الأَجرَ بصبره على مُصــيبتِه به)[1]"[2].

ثانيا: في الاصطلاح

جاء تعريف الحسبة في الاصطلاح بقولهم: الحسبة في الشريعة عامّ يتناول كلّ مشــروع يفعل لله تعالى؛ كالأذان، والإمامة، وأداء الشهادة إلى كثرة تعداده. ولهذا قيل القضاء باب من

[1] لم أقف على الحديث بهذا اللفظ، وإنما جاءت في البخاري وغيره أحاديث مختلفة تنوه بفضل من مات له ولد ذكرا كان أو أنثى فصبر واحتسب؛ من ذلك ما جاء في البخاري في كتاب الجنائز: باب فضل من مات له ولد فاحتسب. صحيح البخاري، 1/ 421، كتر العمال في سنن الأقوال والأفعال، المتقي الهندي، 3/ 284.

[2] لسان العرب، ابن منظور، مادة (حسب)، 1/ 314.

أبواب الحسبة. وفي العرف اختصّ بأمور كإراقة الخمور وكسر المعازف وإصـــلاح الشـــوارع وغيرها[1].

الفرع الثاني: تصوير المسألة وآراء الفقهاء وأدلتهم

أولا: تصوير المسألة

يختلف حكم تولي المرأة ولاية الحسبة باختلاف نوعها؛ فالحسبة التطوعية- لا خـــلاف بين الفقهاء في جواز تولي المرأة لها دعوةً إلى الله تعالى، وأمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكـــر، دون تكليف من السلطان أو نائبه، وذلك مشروع لكل فرد في الأمة؛ وذلك للنصوص العامة الـــتي وردت في الحض على ذلك والحث عليه.

ولم تفرق النصوص –كما سيأتي ذكر بعضها- بين رجل وامرأة أو كبير وصغير، حسب القدرة والسَّعة.

فالحسبة الطوعية هي وظيفة كل فرد مسلم، لا يحتاج معها إلى إذن الإمام أو من ينوب عنه، وهي أمر جائز ولا خلاف فيه، ولكن بشرط أن لا يفضي ذلك إلى تطبيق حدٍّ أو تعزيرٍ أو إقامة أمور أو إزالتها هي ليست من سلطة المحتسب المتطوع، وإنما هي من مهـــام الإمـــام أو الحكومة.

أما النوع الثاني من الحسبة فهي الحسبة الرَّسميَّة وتسمى بولاية المظالم، ومتوليها معيَّن من طرف الدَّولة، ويسمى بوالي الحسبة، وتكون بيده سلطة التنفيذ، وهو يغير المنكر بيده في كـــل

[1] موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي الفاروقي التهانوي، 1/ 109.

حال، ولا يعد ضعيفًا[1]؛ لأنه رجل الدولة. والقيام بالاحتساب فرض عين عليه، بخلاف المتطوع ففرضه كفاية. وللمحتسب أن يعزِّر في المنكرات الظاهرة، ولا يتجاوز الحدود[2].

وهذا النوع هو ما وقع فيه الخلاف بين الفقهاء: هل يجوز أن تتولاه المـرأة أم لا كما سيأتي.

ثانيا: آراء الفقهاء في اشتراط الذكورة في ولاية الحسبة

اختلف الفقهاء في اشتراط الذكورة في المحتسب الذي نصّبه الإمام أو ولي الأمـر علـى قولين.

الرأي الأول: ذهب بعض العلماء إلى عدم اشتراط الذكورة في والي الحسبة، ويجوز أن تتولاها المرأة كما يتولاها الرجل[3].

الرأي الثاني: وذهب بعض العلماء إلى اشتراط الذكورة في المحتسب الذي نصَّبه ولي الأمر ولا يجوز أن تتولاها المرأة، ونسبه ابن تيمية[4] إلى ابن العربي[5] والقرطبي[6].

قال القاضي أبو بكر بن العربي : "هذا نص في أن المرأة لا تكون خليفـة ولا خـلاف فيه"[7].

---

[1] الأحكام السلطانية، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري أبو الحسن البغدادي، الشهير بالماوردي، دار الحديث، القاهرة، د.ط، د.ت، ص349.

[2] المصدر نفسه، ص350.

[3] الحسبة، ابن تيمية، ص33.

[4] الحسبة، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، ت: علي بن نايف الشحود، ط2، 1425هـ-2004م، ص33.

[5] أحكام القرآن، ابن العربي المالكي، 3/ 482.

[6] الجامع لأحكام القرآن، 13/ 183.

[7] المصدران السابقان.

ثالثا: الأدلة

1- أدلة المجيزين:

استدلَّ المجيزون لتولي المرأة الحسبة الرسمية عموما بما استدلوا به بجواز ولايتها القضاء والشهادة وغيرهما؛ وهي أدلة عامة إضافة إلى بعض الآثار الخاصة، وعمدة أدلتهم ما يأتي:

أ- من القرآن:

لقد استدلوا بالآيات العامة التي يشترك فيها كل الأفراد في وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أهمها:

- قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[آل عمران: ١٠٤].

- وقوله تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[التوبة: ٧١].

ب- من السنة: عمدتها:

- قوله ﷺ: (والذي نفسي بيده لتأمرنَّ بالمعروف ولتنهَوُنَّ عن المنكر أو ليوشكنَّ الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم)[1].

---

[1] أخرجه الترمذي في سننه برقم: 2169، وقال المحقق: حديث حسن. سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، ت: إبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط2، 1395هـ - 1975م، 4/ 168.

يدل الحديث على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على جميع الأفراد؛ ذكرهم وأنثاهم، صغيرهم وكبيرهم دون فرق.

من الآثار: منها:

- ما رواه أبو بلج[1] قال: "رأيت سمراء بنت نهيك[2] وكانت قد أدركت النبي ﷺ عليها درع غليظ وخمار، بيدها سوط تؤدب الناس وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر"[3].

- وروي أن "عمر رضي الله عنه استعمل الشِّفَاء[4] على السوق. قال: ولا نعلم امرأة استعملها غير هذه"[5].

ووجه الاستدلال من هذين الأثرين جواز تولي المرأة أمر الحسبة، سواء كانت طوعية أو رسمية.

قال الألباني –معلقاً على فعل سمراء بنت نهيك– : "هذه وقائع صحيحة تدل دلالة قاطعة على ما كان عليه نساء السلف من الكمال والسماحة والتربية الصحيحة حتى استطعن أن يقمن

[1] هو: أبو بلج يحيى بن سليم، وثقه الألباني وذكره ابن حبان في الثقات. السلسلة الضعيفة، 1/ 163، 5/ 383، وقال ابن حبان: "كان يخطئ". تنزيه الشريعة المرفوعة، علي بن محمد بن العراق أبو الحسن الكناني، ت: عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1981م، 1/ 383.

[2] هي: سمراء بنت نهيك الأسدية، أدركت رَسُول اللَّهِ ﷺ وعمرت، وكانت تمر فِي الأسواق، وتأمر بالمعروف، وتنهى عَنِ المنكر، وتضرب الناس عَلَى ذلك بسوط كَانَ معها. روى عنها أَبُو بلج جارية بْن بلج. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر القرطبي، ترجمة رقم: (3386)، 4/ 1863.

[3] أخرجه الطبراني في: المعجم الكبير، رواه يزيد بن أبي حبيب، برقم: 785، وقال الهيثمي: "ورجاله ثقات"، وقال الألباني: "إسناده جيد". انظر: المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، د.ت، 24/ 311، و مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحرير: الحافظ العراقي و الحافظ ابن حجر، بيروت، د.ط، 1408 هـ - 1988م، 9/ 264، و الرد المفحم على من خالف العلماء وتشدد وتعصب وألزم المرأة أن تستر وجهها وكفيها وأوجب ولم يقنع بقولهم : إنه سنة ومستحبة، محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، عمان – الأردن، ط1، 1421هـ، 1/ 155.

[4] سبق ترجمتها، ص179.

[5] أخرجه ابن حزم، برقم: 1804. المحلى، ابن حزم، 8/ 627.

بما يجب عليهن من التعاون على الخير ولو لم يكن ذلك في الأصل واجبا عليهن فكيف يكـــون حالهن إذا فرض الواقع ذلك عليهن"[1].

2- أدلة المانعين:

استدل من ذهب إلى اشتراط الذكورة في المحتسب وعدم جواز تولي المرأة للحسبة بمـــا استدلوا به من أدلة عدم توليها القضاء ومجلس الشورى، وقد مرَّ سوقها والحـــديث عنـــها في محلها؛ وهي أدلة من القرآن والسنّة والعقل، ولا حاجة لإعادتها كلها ههنا إنما أجتـــزئ علـــى العمدة منها، وذلك كما يأتي:

- **من القرآن**: وقد استدلوا بآيات كثيرة تفيد قوامة الرجل على المرأة، وعمدتها:

- قولـــه تعـــالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾[النساء: ٣٤].

فالآية تفيد حصر القوامة في الرجال على النِّساء، حيث إن القوامة للرجـــل وليســـت للمرأة، بمعنى أنه رئيسها وكبيرها والحاكم عليها؛ فالآية تفيد عدم ولاية المرأة، والحسبة نوع من القوامة بما فيها من تدبير الشؤون وإصلاح الأمور، فإذا لم تكن القوامة للمـــرأة لم تكـــن لهـــا الحسبة، وإلا صار الأمر معكوسًا.

ب- من السنة: وعمدتهم فيها أيضا:

- قولهﷺ: (لن يفلح قوم ولوا أمرأهم امرأة)[2].

---

[1] الرد المفحم، 1/ 155- 156.

[2] سبق تخريجه، ص169.

ووجه الاستدلال من الحديث: أن الحسبة ولاية من الولايات العامة، والحديث دلّ على انتفاء الفلاح في تولية المرأة شيئا من أمر الولاية؛ فأفاد ترتيب الوعيد على وجوب التَّرك.

ج- من المعقول والقياس:

قاس المانعون تولية المرأة أمر الحسبة على منعها بقية الولايات؛ كالقضاء والإمامة وما سوى ذلك بجامع الأنوثة.

قال ابن حجر: "إنَّ المرأة لا تلي الإمارة ولا القضاء، وأنها لا تزوج نفسها ولا تلي العقد على غيرها"[1].

كما أنَّ المرأة لا يتأتَّى منها أن تبرز إلى المجالس، ولا تخالط الرجال، ولا تفاوضهم مفاوضة النِّد للند؛ لأنها إن كانت فتاة حرُم النظر إليها وكلامُها، وإن كانت متجالَّة عجوزاً لم يجمعها مع الرجال مجلس تزاحمهم فيه، وتكون مَنظَرةً لهم[2].

الفرع الثالث: المناقشة والترجيح

أولا: المناقشة

واعترض المانعون على هذا الدليل من عدة أوجه:

أولها: أنه لم يصحّ شيء من هذين الأثرين، ولم يذكرهما أحد من المحدثين في كتبهم، وقد ذكرهما ابن عبد البر، كما ذكر الأثر الثاني ابن حجر والزركلي وغيرهم من المؤرخين دون الإشارة إلى الإسناد، بل وذكره ابن حزم في المحلى بصيغة التمريض (روي)؛ ما يدل على عدم صحته.

---

[1] فتح الباري، 8/ 28.

[2] أحكام القرآن، ابن العربي، 3/ 483.

وقال ابن العربي: وقد رُوي أن عمر قدّم امرأة على حسبة السوق، و لم يصح، فلا تلتفتوا إليه، وإنما هو من دسائس المبتدعة في الأحاديث[1].

ثانيها: يؤيد إسقاط الاستدلال بهذين الأثرين –أثر الشفاء وسمراء بنت نهيك– اللذين لم تثبت صحتهما أمران:

الأول: أن ما ورد في هذين الأثرين مخالف للحديث الصحيح سالف الذكر: (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)، كذلك ليس في الأثر الأول صراحةً أن النّبي ﷺ هو من ولى سمراء حسبة السوق؛ فقد تكون تولتها من قبل نفسها؛ هذا على اعتبار صحة الأثر.

الأمر الثاني: أن الرواية بأن عمر رضي الله عنه ولى المرأة الحسبة غير متصور أصلاً في حق الفاروق، الذي اقترح فكرة الحجاب على رسول الله ﷺ بالنسبة لنسائه، فنزل القرآن موافقًا لرأيه، فكيف يُتصور أن يناقض عمر نفسه ويولّي امرأة على حسبة السوق لتخالط الرجال طوال اليوم وتزاحمهم وتأمرهم وتنهاهم وتناقشهم ويناقشونها؟! هذا مما لا يقبله العقل.

ثالثها: ومع التسليم بصحة هذه الرواية وعلى أن عمر ولّى المرأة فعلاً ولاية الحسبة في ذلك الوقت في السوق؛ فإن الرواية لا تدل على جواز تولي المرأة للحسبة بشكل مطلق، وإنما قد يكون عمر رضي الله عنه اختارها في أمر خاص بالنسوة، وهذا أمر محتمل، بل إن هذا التوجيه حسّنه كثير من العلماء؛ وهو المتناسب مع بقية النُّصوص، ومع شخصية الصحابي الذي ـــ من شدة حرصه على نساء المسلمين ـــ اقترح الحجاب لزوجات رسول الله ﷺ ونزل القرآن موافقًا لما اقترحه. وهذا هو القول الثالث في المسألة؛ قول وسط بجواز حسبة المرأة في مجامع النِّساء.

[1] أحكام القرآن، ابن العربي، 3/ 482.

فعلى فرض صحتهما، فالجواب عنهما كما نقله الكتاني عن القاضي أبي العباس أحمد بن سعيد، أنه قال: الحكم للغالب، والنادر لا حكم له، وتلك القضية من الندور بمكان، ولعله في أمر خاص يتعلق بأمور النسوة.

يقول محمد عبد الحي الكتاني: "ومما سبق عن ابن عبد البر من الجزم بما ذكر في ترجمة سمراء وعن القاضي أبي سعيد من توجيه: أن ولايتها كانت في أمر خاص يتعلق بأمر النِّساء، ما ينحل به إيراد ابن العربي، وإلا فهو وجيه"[1].

ويقول الدكتور محمد كمال إمام: "فقد رُوي أكثر من أثر عن تولي المرأة أمر السوق في عصر عمر بن الخطاب، وإن كنّا نميل تخصيص هذا الأثر وما يماثله إلى أن تولية المرأة للحسبة تكون في المجتمعات النسائية بائعاتٍ ومشترياتٍ، ومثل ما كان معروفًا من حمامات عامّة للنساء، فذلك أقوم سياسة وأقسط شريعة"[2].

فالمشاغل والأندية النسائية والأسواق النسائية لا يدخلها رجال الحسبة ولا محتسبات من النِّساء مسؤولات عن ضبط النظام ومراقبة خلو الأماكن المذكورة من الفساد لذا يتمتع أصحاب الأهواء بحصانة بحجة امتناع دخول الرجال، ولا بد من تعيين نساء بيدهن سلطة مدعومة من الدولة للقيام بواجب الاحتساب.

وأما المجيزون فقد ناقشوا بعض أدلة المانعين:

فحملوا الاستدلال بحديث (لن يفلح) على الخلافة والإمامة العظمى؛ لأن السبب الذي ورد فيه هو تولية بنت كسرى رياسة الفرس، فلا يستدل به على غيرها.

---

[1] نظام الحكومة النبوية المسمى بالتراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، محمد عَبْد الحَيّ بن عبد الكبير الإدريسي، المعروف بعبد الحي الكتاني، ت: عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت –لبنان، ط2، ص240.

[2] أصول الحسبة في الإسلام –دراسة تأصيلية مقارنة–، محمد كمال الدين إمام، دار الهداية، مصر، ط1، 1406هـ– 1986م، ص67-68.

وقد أجيب عن هذا النقاش بأن الحديث عام، فلا يقصر على السبب، لأن لفظ "أمـــر" عام يشمل جميع الولايات العامة، والحسبة نوع منها.

ثانيا: الترجيح

يظهر لي من خلال استعمال المقاصد الشرعية في حكم هذه المسألة ما يأتي:

1- لا خلاف بين الناس جميعا بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يؤدي إلى جلب المصالح ودرء المفاسد الذي هو المقصد الأساس في كل أنحاء الحياة؛ عقيدة وشريعة، وقيام المرأة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حدِّ ذاته لا اختلاف في وجوبه، وأنه مقصود الشارع.

2- منع أصحاب القول الثاني ولاية الحسبة؛ أي ولايتها واعتلاءها منصباً يخولها أن تتابع وتبحث عن المنكرات الظاهرة لتصل إلى إنكارها، وتفحص عما ترك من المعروف الظاهر، لتأمر بإقامته، وتعزر في المنكرات الظاهرة، وذلك في أوساط الرجال، فكان المنع من حيث أنها تولت نوعاً من أنواع الولاية العامة ومن حيث أنها عرضت نفسها للخلطة بالرجال.

ولا يخفى ما في هذا القول من احتياط للمرأة واستناد إلى مقاصد الشريعة في التـــرجيح بين المصالح والمفاسد وتقديم الدفع على الجلب.

3- لو تولت المرأة الحسبة على النساء في أوساطهن، ودون أن يكون ذلك على حساب مسؤولياتها الأساسية وهي رعاية بيتها، وكان ذلك بإذن ولي أمرها، فليس في ذلـــك مخالفـــة شرعية.

قال ابن عثيمين: "... بل حتى النساء عليهن أن يأمرن بالمعروف وينهين عـــن المنكـــر، ولكن في حقول النساء ليس في مجامع الرجال وفي أسواق الرجال لكن في حقـــول النســـاء، ومجتمعات النساء في أيام العرس، وفي أيام الدراسة وما أشبه ذلك، إذا رأت المرأة منكرا تنـــهى

عنه، وإذا رأت تفريطا في واجب تأمر به؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل مؤمن ومؤمنة"[1].

فعلى المرأة المسلمة أن تكون محتسبة في الأسواق النسائية ويكون الاحتساب على الزائرات للسوق والعاملات فيه، وكل من رأتها تخالف أمر الله عز وجل.

وهذا قول وسط يجمع بين القولين؛ فيقضي بجواز توليها للحسبة لا على الرجال، وإنما على مثيلاتها من النِّساء والفتيات، وذلك في المجامع النسائية أو الأسواق والمحال التجارية الخاصة بالنساء، أو دور تحفيظ القرآن النسائية، أو المؤسسات الدعوية الخاصة بهن، أو الفنادق النسائية، أو المدارس والجامعات الخاصة بالنِّساء للرقابة وحفظ الأمن، وكذلك في الجمارك، ونقاط التفتيش، أو صالات الأفراح... إلى غير ذلك مما يخص النِّساء وحدهن ولا يكون فيه خلطة للمحتسبات بالرجال الأجانب.

ولا يخفى سلامة هذا الرأي وصحته وتناغمه مع مقاصد الشريعة؛ حفظاً لأعراض النساء من اطلاع الرجال عليها وصوناً لكرامتهنَّ في المحالِّ النسائية أو المختلطة في المؤسسات العامة.

4- أما توليها الحسبة في الأوساط غير النسائية؛ في هيئة أو نظام مستقل تتقاضى عليه راتبا، ففي ذلك نظر؛ لما يلي:

[1] شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ﷺ، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، ضبط وتخريج: محمد حسن ومحمود حسن محمود، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 1424هـ- 2003م، 1/ 586-587.

أ- على التسليم بأن توليها الحسبة أصبح واجبا باعتبار أخذها عليه أجرا وباعتبار أن ولي الأمر أوجبه عليها، إلا أنه إذا زاحم واجباً آخر وحقا للآخرين عليها؛ وهو حق الزوج والأبناء إذا كانت ذات زوج وحق الوالدين إذا لم تكن كذلك، ففي حالة التزاحم يقدَّم الأحق فالأحق على ما دونه، مستصحبين في ذلك دائما أنَّ "قصد المكلَّف يجب أن يكـــون موافقـــا لقصـــد الشارع"، وقيامها على أهل بيتها أولى؛ إذ هو من **المقاصد الأصلية** التي لاحظٌّ لها فيها، وليست مخيرة في القيام بها من عدم ذلك ؛ بمعنى أنها اشتغلت في هذا العمل بالتابع وأهملت الأصل.

ب- يمكن النظر في هذه المسألة أيضا إلى المصالح من حيث القطع والظنُّ؛ فـــالقطع أنَّ كل الأدلة تضافرت على وجوب قيامها بالمسؤولية الزوجية والطاعة الوالديـــة، في حـــين أن خروجها للعمل وتوليها الحسبة فهذا أمر مختلف فيه ويندرج تحت المقاصد الظنية لا القطعيـــة، لاسيما أن الأدلة الواردة في جواز ذلك لا تنهض كحجة قوية، وترتيبا لذلك يقدَّم المقطوع به على المظنون.

ج- كما أن المرأة مأمورة بالحفاظ على نفسها وعلى عرضها وعلى دينها وهـــي مـــن الضروريات، ودخولها في عمل الحسبة الواجب أمر تحسيني ومكمل فيقدَّم الضـــروري علـــى التكميلي، ثم بإعمال المقاصد الحقيقية فإنها ترجح بقاءها في البيت وقرارها فيه وقيامهـــا بمـــا توجَّب عليها حقا، أما توليها الحسبة الواجبة قد يكون من باب المقاصد المعتـــبرة في العـــرف الخاص؛ أي في الوسط النسائي ومن باب المقاصد الوهمية في غيرها من الأوساط.

د- إنَّ قصد المحتسبةِ الأمرَ بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عليها في كل مكان وفي كل زمان؛ فهو من باب النصيحة الموكلة والمأمور بها كل مسلم، أما عملها فقد تترتب عليـــه مفاسد أعظم؛ إذ أن ذلك سيعرضها إلى الخروج دون محرم، وخروجها ليلا، وسماعها ما يؤذيها لاسيما إن كانت ما تتولاه أماكن للفساد، والشريعة إنما جاءت لتحقيق المصالح وتحصيلها ودرء المفاسد وتلافيها، والموازنة بين المفاسد والمصالح المترتبة على هذا الأمر يرى أن المفاسد أعظـــم

من المصالح، وبإعمال هذه القاعدة فإن المرأة تنهى عن تولي الحسبة الواجبة لا لأنوثتها، وإنما لأجل تلافي بعض الأسباب التي تقدَّم ذكرها، أما مجرد الأنوثة –كما سبق الذكر- ليس مانعا من تولي الحسبة.

هـ- كما لا يخفى أنَّ هذا الأمر واجب على الكفاية، يمكن أن يستغنى بالرجال عن النساء في القيام به ما لم تدعُ إليه الضرورة.

وعليه فالناظر بعين المقاصد يجعل المرأة في منأى عن توليها مسؤولية الحسبة الواجبة إلا في حدود ضيقة ؛ مثل أن تتولى الحسبة على محال خاصة بالنساء، ويكون خروجها في النهار، ولمسافات أقصر، والله أعلى وأعلم.

المطلب الرابع: حق خروج المرأة للعمل

يبين هذا المطلب مسألة خروج المرأة وممارستها للعمل كما الرجل تماماً لا يختلف الأمر، أم أنه لا يجوز لها ذلك وعليها بالقرار في بيت أبيها أو في بيت زوجها، أم أن لها أن تخرج وتعمل ولكن بشروط وضوابط استجابة لروح النصوص ومقاصد الشريعة.

الفرع الأول: الأصل في خروج المرأة للعمل

الأصل في المرأة هو القرار في البيت، وعملها خارج بيتها خروج عن هذا الأصل، فمهمتها الأساس أن تكون راعية لأسرتها مربية لأطفالها، والشرع قد تكفل لها بضمانات تجعل بقاءها في بيتها عزا لها وكرامة، ومن ذلك إيجاب النفقة على الرجل، وإسقاط بعض الواجبات التي تستلزم الخروج كصلاة الجماعة، والجهاد، والحج إذا لم يتيسر لها محرم.

ومن الأدلة على ذلك:

قوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ﴾[الأحزاب: ٣٣].

قال ابن كثير: "الزمن بيوتكن فلا تخرجن لغير حاجة"[1] وقال ابن الجوزي: "قال المفسرون: ومعنى الآية: الأمر لهن بالتوقر والسكون في بيوتهن و أن لا يخرجن"[2].

وقال بكر أبو زيد -تعليقاً على الآية-:"فهو عزيمة شرعية في حقهن وخروجهن من البيوت رخصة لا تكون إلا لضرورة أو حاجة"[3].

---

[1] تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، مصدر سابق، 3/ 464.

[2] زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط، د.ت، 6/ 3793

[3] حراسة الفضيلة، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، السعودية، ط11، 1426هـ- 2005م، ص58.

ولذا لم يعرف عن نساء السلف إلا القرار في البيوت في أغلب الأحيان، وظل خروجهن من البيت استثناء تقتضيه الحاجة أو الضرورة.

الفرع الثاني: الأدلة على إباحة خروج المرأة للعمل

وحيث إن المرأة مكفية المؤونة؛ لأن نفقتها على زوجها إن كانت متزوجة، غنية كانت أو فقيرة، فإن لم تكن ذات زوج فنفقتها على أبيها، إن لم تكن ذات مال، فإن لم يكن لها أب فنفقتها على أخيها أو من تلزمه نفقتها؛ فالعمل إذن في حق المرأة مباح.

والأدلة على ذلك كثيرة: من القرآن الكريم، والسنة النبوية.

أولا: من القرآن

وقد جاءت آيات عامة تحث الرجل والمرأة على العمل والسعي في الأرض، من ذلك:

1- قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥].

ومعنى الآية: أن الله جعل لكم الأرض سهلة منقادة لينة، فامشوا في أطرافها وطرقها حيث أردتم، وترددوا في أقاليمها[1] بأنواع المكاسب والتجارات. قوله :(فامشوا فِى مَنَاكِبِهَا) أمر إباحة ، وكذا الأمر في قوله : (وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِ)[2].

2- وقال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ۚ فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ ۖ﴾[البقرة: ١٩٨].

وقد ورد في سبب نزول هذه الآية ما جاء في البخاري وغيره عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "كان ذو المجاز وعكاظ متجر الناس في الجاهلية، فلما جاء الاسلام كأنهم كرهوا

---

[1] تفسير القرطبي، 18/ 215.

[2] التفسير الكبير، الرازي، 30/ 591.، وروح المعاني، الألوسي، 29/ 15.

ذلك، حتى نزلت: (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) في مواسم الحج"، وكان يذكر أن النبي ﷺ كان يفعل ذلك باب التجارة أيام الموسم والبيع في أسواق الجاهلية[1].

قال الشوكاني في تفسير الآية: "فيه الترخيص لمن حجَّ في التجارة ونحوها من الأعمال التي يحصل بها شيء من الرزق، وهو المراد بالفضل هنا، ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾[الجمعة: ١٠]؛ أي لا إثم عليكم في أن تبتغوا فضلا من ربكم مع سفركم لتأدية ما افترضه عليكم من الحجِّ[2].

وصيغة الأمر عامة تستغرق الرجل والمرأة معاً، وكذلك يقال في غير ما ذكر من الآيات التي تحث على العمل والضرب في الأرض.

3- وقال تعالى: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ [القصص: ٢٣].

ووجه الدلالة من الآية: أن النبي شعيبا عليه السلام أذن لابنتيه بسقي الأغنام خارج البيت، لأنه في حالة العجز عن القيام بمثل هذه الوظيفة. قال الرازي: "فإن قيل: كيف ساغ لنبي الله الذي هو شعيب أن يرضى لابنتيه بسقي الماشية؟ فالجواب: إنا وإن سلمنا أنه كان شعيبا النبي عليه السلام لكن لا مفسدة فيه؛ لأن الدين لا يأباه، وأما المروءة فالناس فيها مختلفون، وأحوال البادية غير أحوال الحضر لا سيما إذا كانت الحالة حالة ضرورة"[3].

---

[1] رواه البخاري عن ابن عباس برقم: 1770. صحيح البخاري، كتاب الحج، باب التجارة أيام الموسم والبيع في أسواق الجاهلية، 2/ 182.

[2] فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط1، 1414 هـ، 1/ 231.

[3] تفسير مفاتيح الغيب، 24/ 589.

ثانيا: من السنة

1- عن جابر بن عبد الله قال: طُلقت خالتي فأرادت أن تجد نخلها، فزجرها رجل أن تخرج، فأتت النبي ﷺ، فقال: (بلى، فجُدِّي[1] نخلك، فإنك عسى أن تصدقي أو تفعلي معروفاً)[2].

والحديث يدل على تجويز خروج المرأة –وإن كانت معتدة- من غير نكير عليها، فلما اعتدت أنكر رجل عليها الخروج، فرفعت ذلك لرسول الله ﷺ فأذن لها.

يقول النووي: "وفيه استحباب الصدقة من التمر عند جداده، والهدية، واستحباب التعريض لصاحب التمر بفعل ذلك، وتذكير المعروف والبر"[3].

2- عن سهل بن سعد[4] رضي الله عنه قال: جاءت امرأة ببردة، قال: أتدرون ما البردة؟ فقيل له: نعم، هي الشملة منسوج في حاشيتها. قالت: يا رسول الله، إني نسجت هذه بيدي أكسوكها، فأخذها النبي ﷺ محتاجا إليها، فخرج إلينا، وإنها إزاره. فقال رجل من القوم: يا رسول الله إكسنيها، فقال: (نعم)، فجلس النبي ﷺ في المجلس، ثم رجع، فطواها، ثم أرسل بها إليه. فقال القوم: ما أحسنت سألتها إياه، لقد علمت أنه لا يرد سائلا. فقال الرجل: والله ما سألته إلا لتكون كفني يوم أموت. قال سهل: فكانت كفنه"[5].

وواضح من الحديث جواز اشتغال المرأة بالحرف، ومنها النَّسج.

[1] جدِّي: بمعنى اقطعي الثمر. أَصل الجَدِّ القطعُ؛ يقال: ناقةٌ جَدودٌ؛ وهي التي انقطع لبنُها. والمَجَدَّدة المصَرَّمة الأَطْباءِ. لسان العرب، مادة (جدد)، 3/ 107.

[2] أخرجه مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، كتاب الطلاق، باب جواز خروج المعتدة البائن عنها زوجها في النهار لحاجتها، رقم: 3794. صحيح مسلم، مصدر سابق، 4/ 200.

[3] صحيح مسلم بشرح النووي، 2/ 111.

[4] هو: سهل بن سعد بن مالك بن خالد بن ثعلبة بن حارثة بن عمرو بن الخزرج الساعدي الأنصاري، من مشاهير الصحابة، يقال كان اسمه حزنا فغيره النبي ﷺ، مات النبي ﷺ وهو ابن خمس عشرة سنة وهو آخر من مات بالمدينة من الصحابة مات سنة إحدى وتسعين وقيل قبل ذلك قال الواقدي عاش مائة سنة. الإصابة، 3/ 200.

[5] رواه البخاري عن سهل بن ساعد برقم: 2093. صحيح البخاري، كتاب البيوع، بَاب ذكر النسَّاج، 3/ 61.

3- عن الربيع بنت معوذ[1] قالت: كنا مع النبي ﷺ نسقي، ونداوي الجرحى، ونرد القتلى إلى المدينة"[2].

قال ابن حجر: "وفيه جواز معالجة المرأة الأجنبية الرجل الأجنبي للضرورة. وقال ابن بطال: ويختص ذلك بذوات المحارم، ثم بالمتجالات[3] منهن؛ لأن موضع الجرح لا يلتذ بلمسه، بل يقشعر منه الجلد، فإن دعت الضرورة لغير المتجالات، فليكن بغير مباشرة ولا مسن ويدل على ذلك اتفاقهم على أن المرأة إذا ماتت، و لم توجد امرأة تغسلها أن الرجل لا يباشر غسلها بالمس، بل يغسلها من وراء حائل في قول بعضهم كالزهري، وفي قول الأكثر تيمم. وقال الأوزاعي: تدفن كما هي. قال ابن المنير: الفرق في حال المداواة، وتغسيل الميت، أن الغسل عبادة، والمداواة ضرورة، والضرورات تبيح المحظورات"[4].

4- وعن محمود بن لبيد[5] قال: لما أصيب أكحل سعد[6] يوم الخندق، فثقل، حولوه عند امرأة يقال لها: رُفيْدة[7]، وكانت تداوي الجرحى، فكان النبي ﷺ إذا مر به يقول: (كيف أمسيت؟) وإذا أصبح: (كيف أصبحت؟)[8].

---

[1] سبقت ترجمتها، ص116.

[2] رواه البخاري في: كتاب الجهاد والسير، باب مداوة النساء الجرحى في الغزو، برقم: 2726. صحيح البخاري، 3/ 1056.

[3] المتجالات: كبيرات السن. انظر: لسان العرب، مادة (جلل)، 11/ 116.

[4] فتح الباري، دار المعرفة – بيروت ، 1379هـــ، 6/ 80.

[5] هو: محمود بن لبيد بن رافع بن امرئ القيس بن زيد بن عبد الأشهل الأنصاري الأوسي الأشهلي قال البخاري له صحبة، وكان قليل الحديث ثقة. مات بالمدينة في خلافة الوليد بن عبد الملك سنة ست وتسعين بالمدينة. الإصابة، 6/ 42، و الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968 م، 5/ 77.

[6] هو: سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القيس بن زيد بن عبد الأشهل، أسلم بالمدينة بين العقبة الأولى والثانية، على يدي مصعب بن عمير، وشهد بدرا، وأحدا، والخندق، ورمى يوم الخندق بسهم فعاش شهرا ثم انتقض جرحه فمات منه. والذي رماه بالسهم حبان بن العرقة، وَقَالَ: خذها وأنا ابن العرقة، فقال رسول الله ﷺ: عرق الله وجهه في النار. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، 2/ 602- 603.

[7] هي: امرأة من أسلم، كَانَ رَسُول اللَّهِ ﷺ، وكانت تداوي الجرحى وتحتسب بنفسها عَلَى خدمة من كانت به ضيعة من المسلمين، ذكره ابْن إِسْحَاق. الاستيعاب، 4/ 1838.

[8] الإصابة في تمييز الصحابة، 7/ 646.

وجاء في الإصابة: "رفيدة الأنصارية ذكرها ابن إسحاق في قصة سعد بن معاذ لما أصابه بالخندق، فقال رسول الله ﷺ: (اجعلوه في خيمة رفيدة التي في المسجد حتى أعود من قريب)، وكانت امرأة تداوي الجرحى، وتحتسب بنفسها على خدمة من كان به ضيعة من المسلمين"[1].

وأما الحرف والصناعات وما به قوام المعايش كالبيع والشراء والحراثة وما لا بد منه حتى الحجامة والكنس فالنفوس مجبولة على القيام بها فلا تحتاج إلى حث عليها وترغيب فيها لكن لو امتنع الخلق منها أثموا وكانوا ساعين في إهلاك أنفسهم فهي إذن من فروض الكفاية[2].

5- روى الإمام أحمد في مسنده أن زينب[3] امرأة عبد الله بن مسعود كانت صَنَاع اليدين. فقالت: يا رسول الله إني امرأة ذات صنعة أبيع منها، وليس لي ولا لزوجي ولا لولدي شيء، وسألته عن النفقة عليهم. فقال: (لك في ذلك أجر ما أنفقت عليهم)[4].

وقد روى ابن هشام خبر المرأة التي قدمت إلى المدينة بجلب لها، فباعته بسوق قينقاع، ثم جلست إلى صائغ بها لتشتري منه شيئا. القصة[5]. وقد كانت تلك الحادثة من أهم الأسباب في إجلاء بني قينقاع.

---

[1] الإصابة، 7/ 646.

[2] روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي، 10/ 222.

[3] هي: زينب بنت عبد الله وقيل بنت معاوية امرأة عبد الله بن مسعود. وقيل أنها هي ريطة أو رائطة بنت عَبْد اللَّهِ بْن معاوية الثقفية. وقيل: أن ريطة لقب لَهَا. وقيل: بل ريطة زوجة أخرى له. الإصابة، 7/ 677، والاستيعاب، ابن عبد البر، 4/ 1848.

[4] رواه الإمام أحمد في مسنده، حديث رائطة امرأة عبد الله عن النبي ﷺ، رقم: 16130. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد أبو عبد الله بن حنبل الشيباني، ت: شعيب الأرناؤوط، و عادل مرشد وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ - 2001 م، 25/ 495- 496. قال المحققون: "حديث صحيح، وهذا إسناد حسن، ابن إسحاق، قد صرح بالتحديث هنا فانتفت شبهة تدليسه، وهو صدوق، وقد توبع، وبقية رجاله ثقات".

[5] سيرة ابن هشام، 2/ 47.

الفرع الثالث: شروط خروج المرأة إلى العمل ومقاصده

إذا جاز للمرأة أن تعمل خارج بيتها للضرورة –كما تقرر سابقا– فإنه مع ذلك يجب استصحاب الشروط الآتية[1]:

أولا: أن يكون العمل الذي تزاوله مشروعاً؛ كالتعليم، والطب، والدعوة إلى الله والجهاد في سبيله، والخياطة، والغزل وغيرها. وأما الأعمال غير المشروعة فمنهي عنها، ولا يتعبد الله إلا بما شرع.

ثانيا: أن يأذن لها زوجها إذا كانت ذا زوج أو وليها الشرعي إذا لم تكن ذات زوج، إلا إذا منعها ظلما لها مع حاجتها للعمل، فلا إذن له.

ثالثا: أن لا يصرفها هذا العمل عن الزواج، أو تأخيره من دون حاجة. كما يشترط أن لا يصرفها عن أداء واجباتها البيتية والزوجية وتربية أطفالها؛ لقوله ﷺ: (والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسؤولة عن رعيتها)[2].

رابعا: أن لا يصرفها العمل عن الإنجاب النسل بدعوى الانشغال بالعمل.

خامسا: أن يتوافق عملها مع طبيعتها وخصائصها النفسية والبدنية؛ إذ لا يجوز لها –مثلا– أن تزاول الأعمال الشاقة أو الخطيرة أو مالا طاقة لها به؛ إذ لا تكليف بما لا يطاق[3]، والله تعالى يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦].

سادسا: أن تخرج للعمل باللباس الشرعي المحتشم، بأوصافه وشروطه كما هو مبين عند أهل العلم.

سابعا: أن تنتفي الخلوة بينها وبين الرجل الأجنبي فلا تزاحمه.

---

[1] راجع: حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية، نوال بنت عبد العزيز العيد، 895 وما بعدها، و حقوق وواجبات المرأة في الإسلام، عبد الكريم زيدان، ص135.

[2] متفق عليه؛ رواه البخاري برقم: 2278 واللفظ له، ومسلم برقم: 1829. صحيح البخاري، كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، 2/ 248 و صحيح مسلم، باب فضيلة الإمام العادل، 3/ 1457.

[3] المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري ، 1/ 124 والموافقات، 1/ 60.

أخرج أبو داود بسنده "أن النبي ﷺ رأى اختلاط الرجال مع النساء في الطريق لما خرجوا من المسجد، فقال: (استأخرن فإنه ليس لكن أن تحْقُقن الطريق[1]، عليكن بحافات الطريق) فكانت المرأة تلتصق بالجدار حتى وإن ثوبها ليتعلق بالجدار من لصوقها به"[2].

كما يجب أن يلاحظ في العمل وفي التجارة أن تكون الخلطة بينهم خلطة بريئة بعيدة عن كل ما يسبب المشاكل واقتراف المنكرات، فيكون عمل المرأة على وجه لا يكون فيه اختلاط بالرجال ولا تسبب للفتنة، ويكون كذلك تجارتها هكذا على وجه لا يكون فيه فتنة مع العناية بالحجاب والستر والبُعد عن أسباب الفتنة.

هذا، وقد وضع العلماء شروطا وأحكاما لخروج المرأة إلى المسجد، أهمها[3]:

1 - أن تؤمن الفتنة بها وعليها.

2 - أن لا يترتب على حضورها محذور شرعي.

3 - أن لا تزاحم الرجال في الطريق ولا في الجامع.

4 - أن تخرج تَفِلةً غير متطيبة.

5 - أن تخرج متحجبة غير متبرجة بزينة.

6 - إفراد باب خاص للنساء في المساجد، يكون دخولها وخروجها معه، كما ثبت الحديث بذلك؛ فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال : "قال رسول الله ﷺ (لو تركنا هذا الباب للنساء) قال نافع فلم يدخل منه ابن عمر حتى مات"[4].

7 - تكون صفوف النساء خلف الرجال.

8 - خير صفوف النساء آخرها بخلاف الرجال.

---

[1] حقق هو أن يَرْكَبَن حُقَّها وهو وسطه. الفائق في غريب الحديث، محمود بن عمر الزمخشري، ت: علي محمد البجاوي -محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ط2، د.ت، 1/ 299.

[2] أخرجه أبو داود في سننه عن حمزة بن أولى أُسَيد الأنصاريِّ برقم: (5272). السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، د.ط، د.ت، 2/ 511.

[3] حراسة الفضيلة، بكر أبو زيد، ص68- 69.

[4] رواه أبو داود في سننه: برقم: 462. قال المحقق: رجاله ثقات، إلا أن عبد الوارث -وهو ابن سعيد العنبري- قد خولف في رفعه. سنن أبي داود، ت: شعَيب الأرناؤوط ومحَمَّد كامِل قره بللي، باب اعتزال النساء في المساجد عن الرجال، 1/ 347.

9 – إذا نابَ الإمامَ شيء في صلاته سَبَّح الرجل، وصفقت المرأة.

10– تخرج النساء من المسجد قبل الرجال، وعلى الرجال الانتظار حتى انصرافهن إلى دُورهن.

فإذا كانت هذه الأحكام حال خروجها للمسجد فكيف بغيره؟

كما بين الإمام ابن القيم خطورة الاختلاط بين الرجال والنساء فقال: "ولا ريب أن تمكين النساء من اختلاطهن بالرجال أصل كل بلية وشر، وهو من أعظم أسباب نزول العقوبات العامة، كما أنه من أسباب فساد أمور العامة والخاصة، واختلاط الرجال بالنساء سبب لكثرة الفواحش والزنى، وهو من أسباب الموت العام، والطواعين المتصلة، ولما اختلط البغايا بعسكر موسى، وفشت فيهم الفاحشة أرسل الله عليهم الطاعون، فمات في يوم واحد سبعون ألفا والقصة مشهورة في كتب التفاسير[1]، فمن أعظم أسباب الموت العام كثرة الزنى؛ بسبب تمكين النساء من اختلاطهن بالرجال، والمشي بينهم متبرجات متجملات، ولو علم أولياء الأمور ما في ذلك من فساد الدنيا والرعية قبل الدين؛ لكانوا أشد شيء منعا لذلك"[2].

ثامنا: الضرورات تقدَّر بقدرها؛ فإذا جاز عمل المرأة خارج البيت للضرورة، فإن ذلك يجوز بقدر ما تندفع به الضرورة، فإذا اندفعت وزالت عاد العمل خارج البيت محظورا؛ فالمرأة التي تعيل نفسها وأطفالها بالعمل خارج البيت، إذا بلغ الأطفال وصاروا قادرين على الكسب، لم تعد هناك ضرورة لعملها خارج البيت؛ لأن نفقتهم بعد ذلك على أنفسهم، وكذلك نفقتها باعتبارهم أمًّا لهم عليهم.

تاسعاً: إذا توفرت الشروط السابق ذكرها فإن الإسلام لا يحرم المرأة من هذا الحق الذي هو سبيل لاكتساب المال؛ الذي جاءت الشريعة بحفظه وإقراره، بل هو من المقاصد الخمسة، وحفظه من جانب الوجود يكون عن طريق العمل والسعي لكسب الرزق.

---

[1] انظر مثلا: التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، ت: عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1416 هـ، 1/ 85 و زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، 1/ 70 وغيرهما.

[2] الطرق الحكمية للسياسة الشرعية، محمد بن أبي بكر أيوب أبو عبد الله الزرعي، ت: محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، د.ط، د.ت، ص407- 408.

إذن لا تنافي بين عمل المرأة ضمن الأطر الشرعية وبين مقاصد الشريعة؛ إذ أن درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، فإذا درئت تلك المفاسد كلها التي يمكن أن تنجر عن خروجه وانتفت، فلا حرج في خروج المرأة للعمل، لما في ذلك من المصلحة الخاصة والمصلحة العامة أيضا.

كما أن خروج المرأة للعمل في حال الضرورة رافع للحرج وتيسير لأمورها، والشريعة إنما جاءت للتيسير ورفع الحرج والله أعلم.

المطلب الخامس: حق المرأة في التنقل والسفر

يورد هذا المطلب مسألة في غاية الأهمية، خصوصا في واقعنا المعاصر وهي مسألة تنقل المرأة وسفرها قريبا أو بعيدا لأداء واجب أو غيره، ومدى تدخل مقاصد الشريعة الإسلامية في بيان الحكم الموائم للمصلحة الشرعية في هذه المسألة؛ وبيان ذلك كالآتي.

الفرع الأول: المقصود بهذا الحق

المقصود بحق المرأة في التنقل والسفر هو حريتها في الرواح والمجيئ، والانتقال من مكان إلى آخر، داخل الدولة التي تعيش فيها أو خارجها؛ سواء سافرت لأداء فرض كحج، أو لمستحب كعمرة أو لأمر مباح كسفر لغرض علمي أو تجاري أو غيرهما.

ولا خلاف بين العلماء في جواز سفر المرأة وتنقلاتها لجميع الأغراض المشروعة مع محرم[1] شرعي، واختلفوا في سفرها من غير محرم؛ وذلك كما يأتي:

[1] المحرم والحرام في اللغة: يقال هو ذو محرم؛ بمعنى لا يحل له نكاحها. مختار الصحاح، 1/ 167.

الفرع الثاني: حكم سفر المرأة من غير مَحرَم

للحديث عن هذه المسألة لا بد أن نميز بين ثلاث حالات:

الحالة الأولى: سفر الهجرة

وهو أن تسافر المرأة من بلد لا تستطيع فيه إظهار دينها الواجب عليها، ويسمى بسفر الهجرة أو سفر الهرب؛ فهذه الحال لا يُشْتَرط للمرأة فيها مَحْرم اتفاقاً.

يقول القرافي: "فالهرب الخروج من دار الحرب إلى الإسلام، أو من دار البدعة، أو من أرض غلب عليها الحرام والفرار من الأذية في البدن كخروج الخليل عليه السلام"[1].

يقول الله تعالى: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِي ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ۚ وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٠﴾﴾[النساء: ١٠٠].

وقد دلت الآية على وجوب المهاجرة من موضع لا يتمكن المرء فيه من إقامة أمور دينه بأي سبب كان[2].

قال السرخسي: "فإنَّ التي أسلمت في دار الحرب لها أن تهاجر إلى دار الإسلام بغير محرم"[3].

وقال ابن الملقن رحمه الله: "أما سفر الهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام فاتفق العلماء على وجوبه، وإن لم يكن معها أحد من محارمها"[4].

وقال أبو العباس القرطبي: "اتُّفِق على أنه يجب عليها -أي: المرأة- أن تسافر مع غير ذي محرم إذا خافت على دينها ونفسها، وتهاجر من دار الكفر كذلك"[5].

---

[1] الذخيرة، القرافي، ت: محمد حجي، مصدر سابق، 13/ 276.

[2] روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى أبو الفداء الحنفي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، 2/ 270.

[3] المبسوط، السرخسي، 4/ 111.

[4] الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المعروف بابن الملقن، ت: عبد العزيز بن أحمد بن محمد المشيقح، دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1417 هـ-1997م، 6/ 79.

[5] المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العبَّاس أحمَدُ بنُ أبي حَفْصٍ عُمَرَ بنِ إبراهيمَ الحافظ الأنصاريُّ القرطبيُّ، ت: محي الدين ديب مستو وآخرون، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، دار الكلم الطيب، دمشق-بيروت، ط1، 1417هـ- 1996م، 3/450.

وواضح من هذا النوع من السفر وجوبه وتعينه على كل مسلم وللمرأة، حتى ولو لم تجد محرماً حفاظاً على ضروريٍّ الدين؛ فيقدَّم هذا الأخير مما سواه من الضرورات الأخرى كالنفس والعرض والمال، كما أنَّ السَّلامة أثناء السفر في هذه الحال أمر قطعيٌّ أو غالب، في حين البقاء في بلد الحرب السلامة فيه أمر وهمي وكل من الأذى والخطر فيهما أمر قطعي أو غالب، ولئن يقدَّم القطعي أو الغالب على ما دونه أولى وأحرى ومن ثمَّ ثبت لها حق السفر.

الحالة الثانية: سفر أداء الواجب

وهو: أن تسافر المرأة للحج الواجب. فهذه الحال مُخْتَلف في اشتراط المَحْرميَّة لها على قولين مشهورين.

1- مذاهب الفقهاء في المسألة:

أ- المذهب الأول: يرى أصحابه بوجوب مرافقة المرأة المحرم لأداء الفرض؛ وممن ذهب إليه الحنفية، وابن عبد البر من المالكية والحنابلة.

قال في المبسوط: "على أن المرأة لا يجوز لها أن تخرج لسفر الحجِّ إلا مع مُحرِمٍ أو زوج عندنا"[1].

وقيد صاحب "الإعلام" السفر بالمسافة الطويلة، فقال: "واشترط أبو حنيفة المحرم لوجوب الحج عليها، إلاَّ أن يكون بينها وبين مكة دون ثلاثة مراحل، و وافقه جماعة من أصحاب الحديث والرأي"[2].

قال في المبدع: "ويشترط لوجوب الحج على المرأة وجود محرمها؛ نقله الجماعة وهو المذهب"[3].

ب- المذهب الثاني: يرى أصحابه أن المحرم ليس شرطا فيها، وهو مذهب مالك بن أنس والشافعية واختاره ابن تيمية من الحنابلة.

---

1 المبسوط، السرخسي، 4/ 110.

2 الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، 6/ 80.

3 المبدع شرح المقنع، ابن مفلح المقدسي، 4/ 101.

قال في "المفهم": "وذهب عطاء وسعيد بن جبير وابن سيرين والأوزاعي ومالك والشافعي إلى أن ذلك ليس بشرط..."[1].

وقال في المعونة: في: "فصل المرأة تجد الصحبة المأمونة وليس لها محرم": "وإذا وجدت المرأة صحبة مأمونة لزمها الحج، وليس المحرم من الاستطاعة خلافًا لأبي حنيفة، لأنه سفر مفروض كالهجرة، ولأن وجود من تأمنه وتسكن إليه من النساء يقوم مقام المحرم"[2].

وقال الماوردي: "فإن كان فرضاً جاز أن تخرج مع ذي محرَم، أو مع نساء ثقات ولو كانت امرأة واحدة، إذا كان الطريق آمناً "[3].

واختلف القول عن ابن حنبل؛ فذكر ابن قدامة أن المحرم ليس بشرط في الحج[4]، واختار ابن تيمية عدم اشتراط المَحْرَمِيَّة في ذلك. قال ابن مفلح: " وتحج كل امرأة آمنة مع عدم محرم. قال أبو العباس: وهذا متوجه في سفر كل طاعة"[5].

2- سبب الخلاف:

وسبب هذا الخلاف معارضة الأمر بالحج والسفر إليه؛ بمعنى مخالفة ظواهر الأحاديث التي تنهى عن سفر المرأة لظاهر قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران: ٩٧]؛ وذلك أن قوله: (من استطاع) ظاهره الاستطاعة بالبَدَن، فيجبُ على كل من كان قادرًا عليه ببدنه. ومن لم تجد محرمًا قادرة ببدنها، فيجب عليها.

فلما تعارضت هذه الظواهر؛ اختلف العلماء في تأويل ذلك، فجمع أبو حنيفة ومن قال بقوله بينهما؛ بأن جعل الحديث مبينًا للاستطاعة في حق المرأة.

---

[1] المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس الأنصاري، 3/ 449.

[2] المعونة على مذهب عالم المدينة "الإمام مالك بن أنس"، عبد الوهاب بن علي بن نصر أبو محمد الثعلبي البغدادي المالكي، ت: حميش عبد الحقّ، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، د.ط، د.ت، 1/ 501.

[3] الحاوي الكبير، الماوردي، 4/ 624.

[4] المغني، ابن قدامة، 3/ 192.

[5] الاختيارات الفقهية (مطبوع ضمن الفتاوى الكبرى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ت: علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ط، 1397هـ-1978م، 1/ 465.

ورأى مالك ومن قال بقوله أن الاستطاعة بيّنة بنفسها في حق الرجال والنساء، وأن الأحاديث المذكورة في هذا لم تتعرَّض للأسفار الواجبة، ألا ترى أنه قد اتفق على أنها يجب عليها أن تسافر مع غير ذي محرم إذا خافت على دينها ونفسها، وتُهاجر من دار الكفر كذلك[1].

3- أدلة الفريقين:

أ- أدلة المذهب الأول: وقد احتجوا بأدلة من القرآن والسنة كما يأتي:

- من القرآن:

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾[آل عمران: ٩٧]؛

ووجه الاستدلال من هذه الآية وجوب الحج بشرط الاستطاعة، واستطاعة السبيل هنا بمعنى الزاد والراحلة[2]؛ فوجود الزاد والراحلة من السبيل الذي ذكره الله تعالى، وليست الاستطاعة مقصورة على ذلك، ووجود المحرم للمرأة من شرائط الحجِّ[3].

- **من السنة:** استدلوا بجملة من الأحاديث، منها:

1- قوله ﷺ: (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر ثلاثة أيام فما فوقها إلا ومعها زوجها أو ذو رحم محرم منها)[4].

2- عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه -وكان غزا مع النبي ﷺ اثنتي عشرة غزوة- قال: سمعت أربعا من النبي ﷺ فأعجبني، وذكر منها: (لا تسافر المرأة مسيرة يومين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم)[5].

---

[1] المفهم، 11/ 06، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، 1/ 166.

[2] ورفعوا في ذلك حديثا إلى النبي ﷺ لا يصح إسناده، وهذا الحديث رواه الدارقطني عن ابن عباس. أحكام القرآن، القاضي أبو بكر بن العربي، 1/ 377، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 4/ 147.

[3] أحكام القرآن، الجصاص، 2/ 31.

[4] لم أقف على تخريج له في كتاب الصحاح والسنن والعلل بهذه الصيغة.

[5] أخرجه البخاري في صحيحه في: أبواب الإحصار وجزاء الصيد، باب الصوم يوم النحر، رقم: 1893، 2/ 703 واللفظ له، وأخرجه مسلم في الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، رقم 1339. صحيح مسلم، 2/ 975.

3- وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة)[1].

4- وروى ابن عباس مرفوعاً: (لا تسافر امرأة إلا مع ذي محرم، ولا يدخل عليها رجل ألا ومعها محرم). فقال رجل: "يا رسول الله إني أريد أن أخرج في جيش كذا، وامرأتي تريد الحج"، فقال: (اخرج معها)[2].

ووجه الاستدلال من هذه الأحاديث أن المرأة لا يجوز لها أن تخرج لسفر، ولو كان حج فريضة إلا ومعها محرم.

وهذه الأحاديث الصحيحة مع ظاهر الآية بينهما عموم وخصوص، وخبر ابن عباس خاص ولأنها أنشأت سفراً في دار السلام، فلم يجز بغير محرم، كحج التطوع، والزيارة والتجارة[3].

وظاهره عند هؤلاء أن لا فرق بين العجوز والشابة في الحكم، لكن شرطه أن يكون لعورتها حكم، وهي بنت سبع أو تسع سنين[4]؛ فإذا بلغت ذلك عُدَّت امرأة.

وقال في شرح منتهى الإرادات: "ولا فرق بين حج الفرض والتطوع في ذلك لأنه ﷺ لم يستفصله عن حجها ولو اختلف لم يجز تأخير البيان عن وقت الحاجة"[5].

ب- **أدلة القول الثاني:** استدل هذا الفريق بأدلة من القرآن والأثر والقياس:

- **من القرآن:** من ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران: ٩٧].

ووجه الاستدلال من هذه الآية أن الاستطاعة بيّنة بنفسها في حق الرجال والنساء، والخطاب للجميع.

---

[1] أخرجه البخاري في أبواب تقصير الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة، رقم: 1038، 1/ 369.

[2] أخرجه البخاري في صحيحه، في: أبواب الإحصار وجزاء الصيد، باب حج النساء، برقم: 1763،2/ 658. كما أخرجه أيضا في أبواب مختلفة:[2844، 2896، 4935]، وأخرجه مسلم في الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، رقم 1341.

[3] المبدع، ابن مفلح، 3/ 91.

[4] المصدر نفسه، 3/ 91.

[5] شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، منصور بن يونس البهوتي، 1/ 523.

ثانيا: من الأثر: من ذلك:

1- ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه "أَذِن لأزواج النبي ﷺ في آخر حَجّة حَجَّها، فبعث معهن عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف"[1].

قال ابن حجر: "وكأن عمر رضي الله عنه كان متوقفا في ذلك ثم ظهر له الجواز فأذن لهن وتبعه على ذلك من ذكر من الصحابة ومن في عصره من غير نكير"[2].

2- وجاء عن عائشة رضي الله عنها: "منعنا عمر الحج والعمرة حتى إذا كان آخر عام فأذن لنا"[3].

ت- من القياس:

أجروا القياس على الحال الأولى المتفق عليها؛ وهي عدم اشتراط المحرمية للمرأة التي تنتقل من بلد لا تستطيع إظهار دينها الواجب فيه، فيلحق الحج بمثل هذه الأسفار الواجبة.

قال في الفتح: "وقد احتج له بحديث عَدِيّ بن حاتم مرفوعاً: (يوشك أن تخرج الظعينة من الحِيْرة تؤم البيت لا زوج معها) الحديث وهو في البخاري[4]. وتُعقِّب بأنه يدل على وجود ذلك على جوازه. وأجيب بأنه خبر في سياق المدح ورفع منار الإسلام، فيُحمل على الجواز"[5].

وقال ابن بطال في: "ألا ترى أن عليها أن تهاجر من دار الكفر إلى دار الإسلام إذا أسلمت فيه ـــ بغير محرم ، وكذلك كل واجب عليها أن تخرج فيه[6] .

---

[1] رواه البخاري عن أحمد بن محمد حدثنا إبراهيم عن أبيه عن جده، برقم: 1761. صحيح البخاري، كتاب: أبواب الإحصار وجزاء الصيد، باب حج النساء، 2/ 658.

[2] فتح الباري، 4/ 74.

[3] المصدر نفسه و عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم أبو الطيب آبادي ، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، 5/ 102.

[4] والحديث أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم:3400، ولفظه فيه: (فإن طالت بك الحياة لترين الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحدا إلا الله). صحيح البخاري، 3/ 1316.

[5] فتح الباري، ابن حجر، 4/ 76.

[6] شرح صحيح البخاري، ابن بطال البكري، 4/ 533.

وقال ابن عبد البر: "ليس المَحْرَم عند هؤلاء من شرائط الاستطاعة، ومن حجتهم: الإجماع في الرجل يكون معه الزاد و الراحلة و فيه الاستطاعة، و لم يمنعه فساد طريق ولا غيره أن الحج عليه واجب. قالوا: فكذلك المرأة؛ لأن الخطاب واحد، والمرأة من الناس"[1].

فالقول إذن بعدم شرطية المحرم للمرأة في الحج الواجب عند هؤلاء، مشروط بالأمن على نفسها من الرجال أو النساء وأمن الطريق.

4- المناقشة والترجيح:

إن المتأمل للأدلة الفريقين يظهر له رجحان القول الثاني؛ وذلك لما يأتي:

1- استدلال الفريق الأول بالآية واعتبار المحرم من الاستطاعة، وهي من شروط الحج لا دليل عليه، وأن تفسير السبيل بأنه الزاد والراحلة، سبق بيان ضعفه.

2- إن الأحاديث والآثار التي استند إليها الفريق الأول في منع سفر المرأة -على اختلاف صيغها وتباينها في مدة السفر- إلا بمحرم لا تدلُّ على سقوط الواجب عند انتفاء المحرمية، وإنما غاية ما يدل عليه المنع ما قد يؤدي ذلك إلى الخلوة وانكشاف العورات لا على سقوط الحج عليها.

قال في المفهم: "إن المنع في هذه الأحاديث إنما خرج لما يُؤدِّي إليه من الخلوة، وانكشاف عوراتهن غالباً. فإذا أُمِن ذلك، بحيث يكون في الرفقة نساء تنحاش إليهن جاز. كما قاله الشافعي ومالك"[2].

3- إنَّ المقاصد الشرعية تتناغم مع التيسير ورفع الحرج؛ ذلك أن "الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات إليه"[3]، ومعنى ذلك أن المشقة بصرف النظر عن أسبابها، مقدورة أو غير مقدورة، لم يتوجه إليها قصد الشارع، ولا تدخل ضمن غاياته وأهدافه؛ إذ قد توجَّه القصد إلى التيسير على المكلفين والتخفيف عنهم.

---

[1] التمهيد، 21/ 52.

[2] المفهم، أبو العباس القرطبي، 3/ 450.

[3] الموافقات، 2/ 121، وقواعد المقاصد، الكيلاني، ص279.

ومن قواعد المقاصد أيضا أنَّ: "الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة ولا انحلال"[1]، وهذه القاعدة تبين مظاهر التوسط والاعتدال في بعض مظاهر الشريعة وفروعها، كالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج وغيرها من الأحكام[2].

تبين هذان القاعدتان انسجام مقصود الشارع مع خصائص التوسط والاعتدال في الأحكام، وهذا يتنافى مع أدلة المذهب الأول في سقوط الواجب عند انتفاء المحرمية.

كما أنَّ فرضيَّة الحج توجَّه إليها الشارع بالأمر الابتدائي التصريحي[3]؛ فقد قصده الشارع قصداً في قوله: (ولله على الناس)، ولم يأت به تعضيداً لأمر آخر. بمعنى: أنَّ المأمور به من الحج مقصود بالقصد الأول –الأصلي– لا بالقصد الثاني التابع.

وفي قواعد الشاطبي: "العزيمة أصل، والرخصة استثناء. ولهذا فالعزيمة مقصودة للشارع بالقصد الأول، والرخصة مقصودة بالقصد الثاني"[4].

وعليه فإنَّ فقد المحرم لا يسقط هذا الأمر العزيمة الثابت بالقصد الأول، والحال أنه يمكن الاستعاضة عنه بالرخصة وهي الرفقة الآمنة لا سقوط الواجب.

الحالة الثالثة: سفر أداء غير الواجب

وهو أن تسافر المرأة سفراً غير لازم؛ كعمرة مستحبة أو زيارة لذوي رحم، أو طلب علم، أو تعليم أو غيره.

وفي هذه الحال لا بد من التمييز بين ضربين من السفر:

الأول: أن يكون السفر قصيراً

وقد ذهب العلماء في جواز سفر المرأة –سفراً قصيراً– إلى رأيين:

---

[1] الموافقات، 2/ 163

[2] قواعد المقاصد، الكيلاني، ص292.

[3] يعتبر مجرد الأمر والنهي الابتدائي والتصريحي من المسالك التي استخدمها الشاطبي في الكشف عن المقاصد.

[4] الموافقات، 1/ 353.

1- الرأي الأول: يرى جوازه من غير اشتراط محرم وهو مذهب الحنفية.

قال الكاساني: "المحرم أو الزوج إنما يشترط إذا كان بين المرأة، وبين مكة ثلاثة أيام فصاعدا، فإن كان أقل من ذلك حجت بغير محرم؛ لأن المحرم يشترط للسفر، وما دون ثلاثة أيام ليس بسفر فلا يشترط فيه المحرم كما لا يشترط للخروج من محلة إلى محلة"[1].

2- الرأي الثاني: لا يفرق بين السفر الطويل والقصير في اعتبار المحرم في سفر المرأة غير الواجب، وإليه ذهب المالكية والشافعية والحنابلة.

قال القاضي عبد الوهاب: "لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم لنهيه ﷺ "أن تسافر المرأة يوما وليلة إلا مع ذي محرم"[2]، ولأنه لا يؤمن عليها الفاحشة ولهذا أسقط عنها التغريب في حد الزنا، وهو فيما عدى سفر الغرض من الحج والخروج من أرض العدو"[3].

وقال النووي: "وأما حج التطوع وسفر الزيارة والتجارة وكل سفر ليس بواجب، فلا يجوز على المذهب الصحيح المنصوص إلا مع زوج أو محرم، وقيل يجوز مع نسوة أو امرأة ثقة كالحج الواجب"[4].

وقال في المبدع: "... ولأنها أنشأت سفراً في دار السلام، فلم يجز بغير محرم، كحج التطوع، والزيارة والتجارة"[5].

قال العكبري: "يعتبر المحرم في سفر المرأة الطويل والقصير. خلافاً لأبي حنيفة في قوله: يُعْتَبر في الطويل"[6].

---

[1] بدائع الصنائع، 4/ 364.

[2] تقدَّم تخريج الحديث قريبا، ص216.

[3] 1/ 1734.

[4] المجموع شرح المهذب، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، 8/ 342.

[5] المبدع، ابن مفلح، 4/ 101.

[6] رؤوس المسائل الخلافية على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل، الحسين بن محمد العكبري أبو المواهب الحنبلي، ت: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، ط1، د.ت، 2/ 518.

كما اختُلِف في تحديد السفر الطويل؛ فمذهب الحنفية ثلاثة أيام فصاعداً[1]، وبه قال جماعة[2].

وقال ابن عبد البر في : "التمهيد": "وقال آخرون: لا يقصر المسافر الصلاة إلا في مسيرة ثلاثة أيام فصاعداً ، وكل سفر يكون دون ثلاثة أيام : فللمرأة أن تسافر بغير محرم . هذا قول الثوري وأبي حنيفة وأصحابه ، وهو قول ابن مسعود"[3].

واستند الحنفية في هذا التقدير والتفريق إلى ظواهر النصوص؛ من ذلك:

حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : (لا تسافر المرأة ثلاثاً إلا مع ذي محرم)[4].

قالوا في شرح الحديث أن المنع المقيد بالثلاث مُتَحَقِّق، وما عداه مشكوك فيه؛ فيؤخذ بالمُتَيَقَّن[5].

وقالوا لما اختلفت الآثار والعلماء في المسافة التي تقصر فيها الصلاة، وكان الأصل الإتمام لم يجب أن ننتقل عنه إلا بيقين، واليقين ما لا تنازع فيه ، وذلك ثلاثة أيام.

وذهب المالكية إلى أن المعتبر عندنا في مقدار السفر أن يكون أربعة برد[6] سيرًا محضًا ولا تلفق من سير ورجوع[7].

---

[1] المبسوط، السرخسي، 1/ 238.

[2] الإعلام، ابن الملقن، 6/80-81.

[3] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، 21/54.

[4] سبق تخريجه، ص215.

[5] فتح الباري، 4/ 75.

[6] أربعة برد كل بريد أربعة فراسخ فذلك ستة عشر فرسخاً، ويقدر الفرسخ بثلاثة أميال؛ فيكون مقدار أربعة برد أربعون ميلاً؛ أي : ما يقارب 86.4 كيلومتر.

[7] شرح التلقين، محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي أبو عبد الله المازري المالكي، ت: محمَّد المختار السّلامي، دار الغرب الإِسلامي، ط1، 2008م، 1/ 885.

قال ابن حجر: "الحكم في نهي المرأة عن السفر وحدها متعلق بالزمان، فلو قطعت مسيرة ساعة واحدة مثلاً في يوم تام لتعلَّق بها النهي، بخلاف المسافر فإنه لو قطع مسيرة نصف يوم مثلاً في يومين لم يَقْصر، فافترقا"[1].

وعليه لو قيل: إن ثلاثة أيام عند القائلين بها، المقصود منها ألا تَبْقى المرأة في سفرها مدة ثلاثة أيام، لكن لو قطعت مسافة مسيرة ثلاثة أيام في يومٍ لجاز لها السفر، وعلى القول به: فيجوز السفر للمرأة إلى مشارق الأرض ومغاربها بالطائرة؛ لأن السفر فيها تُقطع فيه المسافات في أقل من ثلاثة أيام عادة.

الثاني: أن يكون السفر طويلاً

واختلف في هذا النوع من السفر على رأيين:

1- الرأي الأول: جواز السفر مع غير محرم مع شرط الأمـــن -كما سبق- ، وهو وجه عند الشافعية[2] وقول محكي عن مالك رحمه الله[3].

2- الرأي الثاني: عدم جواز السفر إلا بمحرم. وهو مذهب الجمهور[4]، وحكاه بعضهم اتفاقاً.

قال النووي: "اتفق العلماء على أنه ليس لها أن تخرج في غير الحج والعمرة الا مع ذي محرم الا الهجرة من دار الحرب"[5].

واستثنى أبو الوليد الباجي العجوز المتجالة التي لا تشتهى[6].

---

[1] فتح الباري، 2/ 567.

[2] المجموع، 7/ 87، 8/ 324.

[3] الإعلام، ابن الملقن، 6/ 81.

[4] المصدر نفسه، 6/ 82.

[5] شرح مسلم، النووي، 2/ 104.

[6] المنتقى شرح الموطأ، الباجي، 7/ 304، وعمدة القاري، 10/ 222.

وقال ابن دقيق العيد الذي قاله الباجي تخصيص للعموم بالنظر إلى المعنى يعني مراعاة الأمر الأغلب وتُعُقِّب بأن لكل ساقطة لاقطة[1].

ودليل الجمهور حديث : (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع ذي محرم)[2] ونحوه[3] .

وحمل بعضهم منع المرأة من السفر على خشية الفتنة أو الخلوة أو غير ذلك. قال ابن عبد البر: "والذي جَمَعَ معاني آثار الحديث -على اختلاف ألفاظه- أن تكون المرأة تُمْنَع من كل سفر يُخْشى عليها فيه الفتنة، إلا مع ذي محرم أو زوج، قصيراً كان السفر أو طويلاً. والله أعلم"[4].

3- الترجيح:

يبدو مما سبق بيانه أن القول بجواز سفر المرأة للطاعة غير الواجبة؛ كعمرة أو طلب علم أو غيرهما طويلا كان أو قصيراً هو الراجح مع ملاحظة ما يأتي:

- خاصية التيسير التي اصطبغ بها هذا الرأي؛ إذ ليس كل امرأة تجد محرماً، فلو اشترطنا ذلك مع كل امرأة فلا يخلو حينها من التعسير والتحريج، وقد تقدَّمت في غير موضع نصوص وقواعد تقرر هذا المقصد العام.

- ويؤكد هذا الترجيح أيضا فعل عائشة رضي الله عنها؛ أنها كانت تسافر بغير محرم، فأخذ به جماعة وجوَّزوا سفرها بغير محرم[5].

- كما أن الاكتفاء بما يحقق أمن المرأة في نفسها وفي طريقها، يتناغم ومقاصد الشريعة الإسلامية، وقد بينَّا فيما تقدَّم ذكر أهمِّ القواعد المقاصديَّة التي تؤيِّد ذلك.

---

[1] إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي ، المعروف بابن دقيق العيد، ت: مصطفى شيخ مصطفى و مدثر سندس، مؤسسة الرسالة، ط1، 1426 هـ-2005م، 303/1.

[2] سبق تخريجه، ص215.

[3] وقد سبق بسط الأدلة في اشتراط المحرم فلتراجع.

[4] الاستذكار، 8/ 533.

[5] عمدة القاري، 7/ 128.

- إذا كان في خروج المرأة مصلحة راجحة وظاهرة، فإن خروجها دون محرم ولكن في رفقة آمنة ملتزمة بالشروط الشرعية، فالشريعة لا تمنع من ذلك، بل إن هذا الحق مكفول للمرأة، تعاضدت الأدلة على إعطائها إياه هذا في حال المصلحة الراجحة وانتظار المحرم قد يؤدي إلى فوات هذه المصلحة وفوات المقصود منها.

ويؤيد هذا التقرير قول الشاطبي: "المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية، تعظم بحسب عظم المصلحة الناشئة عنها. وقد علم أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة، المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفاسد ما يكرُّ بالإخلال عليها[1].

وقوله أيضا: "المصلحة إذا كانت هي الغالبة –عند مناظرتها بالمفسدة في حكم الاعتياد– فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد. وكذلك المفسدة، إذا كانت هي الغالبة –بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد– فرفعها هو المقصود شرعا، ولأجله وقع النهي"[2].

ومفاد هذين القاعدتين النظر في المصالح والمفاسد من جهة التقريب والتغليب؛ إذ ليس هناك مصلحة محضة مقصودة للشارع كما ليس هناك مفسدة محضة إلا وفيها شيء من اللذة، بل كل من المصالح والمفاسد ممتزجة ومختلطة، وعلى المكلَّف أن ينظر في الغلبة مع التسديد والمقاربة.

---

[1] الموافقات، 2/ 298- 299.

[2] المصدر نفسه، 2/ 26-27.

يقول القرضاوي في هذا الصدد: "فإذا نظرنا إلى السفر في عصرنا وتغير أدواته ووسائله، وجدنا مثل الطائرات التي تسع المئات وتنقل الإنسان من قطر إلى قطر في ساعات قليلة، فلم يعد إذن هناك مجال للخوف على المرأة إذا ودعها محرم في مطار السفر واستقبلها محرم في مطار الوصول"[1]، وبنحو ذلك أفتى الشيخ مصطفى الزرقا[2].

- أما في حال كون المصلحة محتملة أو متوهمة؛ كأن تعتقد المرأة صلاحها وهي على خلاف ذلك أو ترى الأمن في رفقتها وهي بخلاف ذلك، فالأولى اشتراط المحرم وانتظاره وإرجاء السفر إلى حين توفره، لأن وجود المحرم مكرمة للمرأة وحفاظ لها في دينها ونفسها وعرضها، لأن السفر كما قال النبي ﷺ (السفر قطعة من العذاب)[3].

- كما أنَّ أصل سدِّ الذرائع -وقد سبق الحديث عنه وإعماله في أكثر من مسألة- في هذه الحال يستوجب وجود المحرم وكونه شرطا لتنقل المرأة وسفرها.

وعليه يمكن القول أن سفر المرأة يدور مع المصلحة الشرعية وجودا وعدماً.

[1] كيف نتعامل مع السنة، كيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف عبد الله القرضاوي، دار الشروق، مصر، ط1، 1421هـ - 2000م، ص149.

[2] فتاوى مصطف الزرقا، ص132 نقلا عن: منهج التيسير المعاصر دراسة تحليلية، عبد الله بن إبراهيم الطويل، دار الهدي النبوي، مصر، ط1، 1426هـ- 2005م، ص188.

[3] أخرجه البخاري في أبواب العمرة، باب السفر قطعة من العذاب، رقم: 1710، ومسلم، كتاب الإمارةن باب السفر قطعة من العذاب، رقم: 1926 صحيح البخاري، 2/ 639، وصحيح مسلم، 3/1525.

الفرع الثالث: تخريج وخلاصة

أولا: تخريج:

يمكن إلحاق مسألة خروج المرأة للدراسة أو لأي غرض علمي بالمسألة المتقدمة؛ فيقال:

إن الأصل في سفر المرأة بدون محرم هو المنع، سواء كان سفرها هذا لدراسة علمٍ محرَّم، أو لدراسة علم مباح، ولا ضرر على الناس في الجهل به، أو كان لدراسة علم واجب على الكفاية، أو كان لدراسة علم واجب عليها على جهة العين، ولا يقوم أحد مقامها هذا هو الأصل، ويجوز بوجود الرفقة الآمنة استثناء –على ما تقدَّم في المسألة المتقدمة- لغرض علمي مشروع.

غير أنه تجدر الإشارة ههنا إلى شيء في غاية الأهمية، وهو قيام الدولة المسلمة على التكفُّل بتكاليف سفر محرمها معها، وإن كانوا في دولة غير مسلمة، قامت جماعة المسلمين فيها بالاشتراك فيما بينهم وتقاسم هذه التكاليف؛ فإذا تحقَّق ذلك لم يجز العدول عن شرط المحرم إلى غيره والله أعلى وأعلم.

ثانيا: الخلاصة

نظرا لكثرة فروع مسألة المرأة وتنقلها آثرت إعادة تلخيصها في الآتي:

1- اختلف العلماء في تحديد مسافة السفر على أقوال: فقيل: يوم وليلة، وقيل: يومين، وقيل: ثلاثة أيام، وقيل: قليل السفر وكثيره سواء. وسبب هذا الخلاف اختلاف ألفاظ الحديث الدالة على ذلك ففي بعضها "يوم وليلة"، وفي بعضها "يومين أو ليلتين"، وفي بعضها "فوق يومين"، وفي بعضها "ثلاثة أيام"، وفي بعضها الإطلاق من دون تقييد. واختلاف الألفاظ المروية في هذا الباب؛ إنما كان لاختلاف السائلين، واختلاف المواطن[1]، ولا تعارض بينها.

---

[1] الفروع، ابن مفلح، 3/ 178.

2- وردت آثار كثيرة عن رسول الله ﷺ في النهي عن سفر المرأة بدون محرم، فمنها ما نهى عن سفرها عموماً بدون محرم، ومنها ما نهى عن سفرها في الحج بدون محرم.

3- النهي عن سفر المرأة بدون محرم؛ إنما كان لأجل ضعفها. وفي الأثر: "إنما النساء لحم على وضم[1] إلا ما ذُبَّ عنه"[2].

4- يقسم سفر المرأة بدون محرم -بالنظر إلى سببه- على أقسام، كالآتي:

أ- سفرها لغير حاجة ولا ضرورة، وإنما لمباح؛ وهذا لا إشكال في منعه.

ب- سفرها لضرورة، أو حاجة مُنزَّلة مَنزِلة الضرورة، وهذه يجب عليها السفر.

ج- سفرها لطاعة، سواء كانت طاعة واجبة، أو طاعة غير واجبة، وهذان النوعان فيهما خلاف بين العلماء.

فأما النوع الأول: فأبو حنيفة يشترط المحرم لسفرها، وأما مالك والشافعي في المشهور عنه فلم يشترطوا ذلك، ولكنهم اشترطوا الأمن على نفسها، ولو بنسوة ثقات.

وأما الثاني: فالجمهور على أنه لا يجوز السفر، إلا مع زوج أو محرم، وقيل: يجوز لها ذلك مع نسوة ثقات.

ورأينا مدى تدخل المقاصد الشرعية في هذه المسألة وتأثيرها في حكمها.

[1] الوضم ما يوضع عليه اللحم من خشبة أو بارية أو غير ذلك كأنه يقول النساء في الضعف كاللحم الموضوع على الوضم الذي لا يمتنع من أحد إلا أن يذب عنه. انظر: غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، ت: محمد عبد المعيد خان دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1396هـ، 3/ 354، و غريب الحديث، عبدالرحمن بن علي أبو الفرج، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م، 2/ 473.

[2] روي مرفوعا إلى النبي ﷺ، فأغربه الزيلعي ورواه ابن المبارك موقوفاً على عمر بن الخطاب، كما رواه أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه غريب الحديث بالسند والمتن. انظر: تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، ت: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، ط1، 1414هـ، 3/ 337، غريب الحديث، ابن سلام، 3/ 354.

المطلب السادس: حق المرأة في قيادة السيارة

كثر الحديث عن مسألة قيادة السيارة بالنسبة للمرأة بين مجيز ومانع، خصوصا في بعض الدول الإسلامية كالعربية السعودية، والتي لا تجيز للمرأة الاستقلال بالقيادة، فهل هذا المنع يسري على بقية الدول والمناطق أم لا؟

هذا ما سيجيبنا عنه هذا المطلب بعد استعراض أقوال العلماء وأدلتهم فيها والاستضاء بروح النصوص وإعمال مقاصد الشريعة الإسلامية كما يأتي.

الفرع الأول: مذاهب العلماء

اختلف العلماء المعاصرون في مسألة حق المرأة في قيادة السيارة على قولين:

أولا: المذهب الأول

يرى منع المرأة من القيادة مطلقا وإليه ذهبت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء[1].

قال الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز جوابا عن حكم قيادة المرأة للسيارة: "لا شك أن ذلك لا يجوز، لأنها قيادتها للسيارة تؤدي إلى مفاسد كثيرة وعواقب وخيمة، منها الخلوة المحرمة بالمرأة، ومنها السفور، ومنها الاختلاط بالرجال بدون حذر، ومنها ارتكاب المحظور الذي من أجله حرمت هذه الأمور"[2].

وأجاب الشيخ محمد بن صالح العثيمين عن سؤال مفاده القول بأن قيادة المرأة للسيارة أخف ضرراً من ركوبها مع السائق الأجنبي، قائلا: "الذي أراه أن كل واحد منهما فيه

---

[1] فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، دار المؤيد، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ، السعودية، ط5، 1424هـ– 2003م، رقم الفتوى: 2923، 17/ 240.

[2] المرجع نفسه، رقم الفتوى: 6412، 17/ 240 وما بعدها.

ضرر، وأحدهما أضر من الثاني من وجه، ولكن ليس هناك ضرورة توجب ارتكاب أحدهما"[1].

ثانيا: المذهب الثاني

يرى أصحاب هذا المذهب جواز قيادة المرأة السيارة بالضوابط الشرعية؛ وهو رأي مجموعة من العلماء.

قال الشيخ عبد الله الفقيه[2]: "وأما إن لم يتيسر لها محرم يقود بها واضطرتها الحاجة، أو الضرورة إلى ركوب السيارات، فلأن تقود السيارة بنفسها خير لها من أن يقود بها رجل أجنبي عنها"[3].

وقال عبد الحميد الأنصاري[4]: "ولعلنا المجتمع الوحيد -يقصد المجتمع القطري- الذي لا زلنا فيه نرفض منح المرأة حق القيادة، والذي ما زالت عقلية التخوف مؤثرة ومتحكمة فيه...، فالقضية ليست بذات خطب، بل هي يسيرة هينة، واطمئنوا، فنحن لم نطالب القطرية أن تقود دبابة أو بارجة أو طائرة، ولا حتى وزارة، فقط امنحوها حقها الإنساني في أن تقود سيارة" [5].

---

[1] الفتاوي الشرعية في المسائل العصرية من فتاوي علماء البلد الحرام، مجموعة من العلماء، د.ط، 1420هـــ - 1999م، ص461-464، وانظر: مطوية أصدرتها دار القاسم بالرياض بعنوان: (قيادة المرأة للسيارة) للشيخين ابن باز وابن عثيمين.

[2] هو عبد الله بن محمد بن الفقيه الجكني الشنقيطي، ولد بموريتانيا عام 1964م، أحد الشيوخ والباحثين الكويتيين المعاصرين والمشرف العام على موقع الشبكة الإسلامية.

[3] فتاوى الشبكة الإسلامية معدلة، إشراف عبد الله الفقيه، قيادة المرأة للسيارة تجوز بضوابط معينة، تاريخ الفتوى: 16 محرم 1422هـــ، رقم الفتوى: 2185، 2/ 680، 682.

[4] أحد العلماء المعاصرين من دولة قطر، كاتب متخصص في حقوق الإنسان والحوار الحضاري والفكر السياسي.

[5] قضايا المرأة بين تعاليم الإسلام وتقاليد المجتمع، عبدالحميد الأنصاري، دار الفكر العربي، قطر، ط1، 2000م، ص127، والأدلة المختلف فيها وتطبيقاتها المعاصرة، مصلح النجار، مكتبة الرشد، السعودية، ط1، 2003م، ص 143- 144.

الفرع الثاني: الأدلة

أولا: أدلة المذهب الأول

استدل أصحاب هذا المذهب على ما ذهبوا إليه من المنع بدليل سد الذرائع، وبالأدلة العامة التي تمنع الاختلاط وتلزم القرار في البيت وغيرها؛ وذلك كما يأتي:

1- دليل سد الذرائع[1]:

سد الذريعة هو أصل مشهود له بالصحة في الشريعة الإسلامية، وابتناء الأحكام الاجتهادية عليه. قال ابن القيم: "ومن تدبر الشريعة وما اشتملت عليه من المصالح وسد الذرائع تبين له الصواب"[2].

ومعلوم أن ما أفضى إلى المحرم فهو حرام، ودليل ذلك قوله تعالى: ﮋﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕ ﯖﯗﯘﯙﮊ [الأنعام: ١٠٨]. فنهى الله تعالى عن سب آلهة المشركين – مع أنه مصلحة – لأنه يفضي إلى مفسدة عظيمة وهي سب الله تعالى.

ووجه الاستدلال منه: هو أن قيادة المرأة للسيارة ذريعة إلى اختلاطها بالرجال، والخلوة ببعضهم، وذريعة أيضا إلى خروج المرأة من بيتها والتفريط في واجباتها.

قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح: وذلك أنه: إذا تكافأت المصالح والمفاسد أو كانت الأخيرة أعظم قدِّم الدفع على الجلب[3].

---

[1] وهذا الدليل يسميهِ الفقهاءُ: الذرائع، ويسميه أهلُ الجدلِ: أنه المؤدي إلى المستحيل في العقل أو الشرع. الوَاضِح في أصُولِ الفِقه، علي بن عقيل أبو الوفاء بن عقيل البغدادي، ت: عَبد الله بن عَبد المُحسن التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 1420هـ - 1999م، 2/ 75. وقد سبق إعماله في قضايا متقدمة.

[2] الطرق الحكمية، ابن القيم، مصدر سابق،ص292.

[3] الموافقات، 3/ 160.

وبناء على هذه القاعدة يتبين أنَّ قيادة المرأة للسيارة تتضمن مفاسد كبيرة[1]، كل منها يجعل درأها أولى وأسلم.

2- الأدلة العامة:

كما استدلوا لمنع الاختلاط بالأدلة العامة، وعمدتها من القرآن والسنة ما يأتي:

أ- من القرآن: من ذلك:

- **قوله تعالى:** ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ﴾[الأحزاب: ٣٣].

وقوله (قرن)؛ قرئت القاف بالفتح والكسر، وكلاهما قراءة سبعية صحيحة تفيد لزوم البيت وعدم الاختلاط؛ فقراءة الفتح تعني القرار والمكث في البيوت، وقراءة الكسر تعني الوقار الذي ينبغي أن تتحلى به المرأة في البيوت[2].

- وقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾ [الأعراف: ٣٣].

فقد حرم الله تعالى القبائح من الأشياء، وهي الفواحش الظاهر منها العلن والباطن منها الخفي والمستور[3].

ب- من السنة: من ذلك:

- قال النبي ﷺ: (ما خلا رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما)[4].

---

[1] وذكروا منها : نزع الحجاب، ونزع الحياء، وكثرة الخروج من البيت، والخروج حيث شاءت وإلى أيٍّ شاءت، والتمرد عن الزوج والأهل، وهي فوق ذلك سبب للفتنة بسبب توقفها بالسيارة في أماكن مختلفة وغيرها من المفاسد. انظر: مطوية أصدرتها دار القاسم بعنوان: (قيادة المرأة للسيارة) للشيخين ابن باز وابن عثيمين.

[2] تفسير الطبري، 19/ 96.

[3] المصدر نفسه، 10/ 162.

[4] أخرجه أحمد في مسنده، برقم: 114. قال المحقق: "إسناده صحيح". مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، ت: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط1، د.ت، 1/ 215.

- وأخرج البخاري في صحيحه عن النبي ﷺ أنه قال: (ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء)[1].

يقول ابن القيم: "ولا ريب أن تمكين النساء من اختلاطهن بالرجال أصل كل بلية وشر، وهو من أعظم أسباب نزول العقوبات العامة، كما أنه من أسباب فساد الأمور الخاصة، واختلاط الرجال والنساء سبب لكثرة الفواحش والزنا، وهو من أسباب الموت العام، والطواعين المتصلة"[2].

ويقول أيضاً في موضع آخر: "إن ولي الأمر يجب عليه أن يمنع اختلاط الرجال والنساء في الأسواق، والفُرج، ومجامع الرجال... فالإمام مسؤول عن ذلك والفتنة به عظيمة"[3].

وعليه فإن هذا المذهب يمنع المرأة قيادة السيارة في بلاد الحرمين وفي غيرها من البلدان.

جاء في فتاوى الإسلام: "وأما في البلاد التي يُسمح فيها بقيادة المرأة للسيارة فعلى المرأة المسلمة تجنّب ذلك ما أمكنها للأسباب السابق ذكرها"[4].

ثانيا: أدلة المذهب الثاني:

استدل أصحاب هذا الرأي بأدلة من السنة والواقع وكذا بالأدلة العامة، كما يأتي:

1- من السنة:

وهي أحاديث تدل على أنَّ الصحابة والسلف الصالح رضي الله عنهم كانوا يسافرون مع نسائهم ويسيرون جميعا في قافلة واحدة، وربما اجتمعوا في مسجد واحد أو في مصلى واحد، من ذلك:

[1] أخرجه البخاري في صحيحه عن أسامة بن زيد، كتاب النكاح، باب: ما يتقى من شؤم المرأة، رقم: 4808، 5/ 1959، ومسلم في صحيحه، كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء، برقم: 2740، 4/ 2097.

[2] الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، ص407.

[3] المصدر نفسه، ص406.

[4] فتاوى الإسلام سؤال وجواب، إشراف : الشيخ محمد صالح المنجد، قام بجمعها : أبو يوسف القحطاني، قام بفهرستها : أبو عمر، المكتبة الشاملة، ص45882، وانظر أيضا: فتاوى الشيخ محمد صالح المنجد، محمد صالح المنجد، موقع الإسلام سؤال وجواب، رقم الفتوى: 45880، قام بإعداده: نورعلي يف فردوسي، بتاريخ: 2007/07/26م، المكتبة الشاملة.

- عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: أتى النبي ﷺ على بعض نسائه ومعهنَّ أمُّ سُليم[1]، فقال: (ويحك يا أنجشة[2] رويدك سوقاً بالقوارير)[3].

والمعنى "سقهن كسوقك القوارير"[4].

ووجه الاستدلال من الحديث: أن ضعفة النساء كنَّ في القافلة ضمن المسافرين.

2- من الواقع: من ذلك قولهم:

- إن قيادة المرأة للسيارة من ضروريات العصر ومتطلبات الحياة.

- كما أن قيادة المرأة للسيارة خير لها من الخَلوة بالسائق الأجنبي[5].

3- الأدلة العامة: كما استدلوا بالأدلة العامة[6] التي تقرر التيسير ورفع الحرج، من ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥].

ب- وقال أيضا: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[المائدة: ٦].

ج- وفي القاعدة الفقهية: "المشقة تجلب التيسير"[7].

كما نهت الشريعة عن الغلو في الدين:

أ- قال تعالى: ﴿لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ﴾[النساء: ١٧١].

ب- وفي الحديث: (إياكم والغلو فإنما هَلَكَ من كان قبلَكم بالغُلوّ في الدّين)[8].

---

[1] هي: أم سليم بنت ملحان بن خالد بن زيد بن حرام بن جندب بن عامر بن غنم بن عدي بْن النجار، اختلف فِي اسمها، فقيل: سهلة. وقيل رميلة، وقيل رميثة، وقيل مليكة، ويقال الغميصاء أَوِ الرميصاء، كانت تحت مالك بْن النضر أبي أنس بْن مالك فِي الجاهلية، فولدت له أنس بْن مالك، كانت من عقلاء النساء. الاستيعاب، 4/ 1940.

[2] أنجشة العبد الأسود الحادي كان حسن الصوت بالحداء، وقال البلاذري كان حبشيا يكنى أبا مارية. الإصابة، 1/ 119، والاستيعاب في معرفة الأصحاب، 1/ 140.

[3] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب: ما يجوز من الشعْر والرَّجز والحُداء وما يكره منه، رقم: 5797 ، 5/ 2278، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب رحمة النبي ﷺ للنساء وأمر السواق مطاياهن بالرفق بهن، رقم: 2323، 4/ 1811.

[4] فتح الباري، 10/ 545.

[5] قيادة المرأة السيارة بين الحق والباطل، موقع شبكة مشكاة الإسلامية، المكتبة الشاملة، ص23 وما بعدها.

[6] فتاوى الشبكة الإسلامية، إشراف: الشيخ عبد الله الفقيه، ص75090 وما بعدها.

[7] الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1400هـ- 1980م، ص75.

[8] أخرجه الإمام أحمد في مسنده، برقم: 3248. وقال المحقق: إسناده صحيح. مسند الإمام أحمد، 3/ 387.

الفرع الثالث: المناقشة والترجيح

أولا: المناقشة

أجاب المجيزون لقيادة المرأة السيارة عن بعض ما ذكر من المحاذير بالقول بما يأتي:

1- إن الاختلاط المحرم هو ما أدى إلى خلوة أو ريبة، أو كانت فيه ملامسة أو مصافحة أو خضوع بالقول أو نظر إلى ما لا يحل، أما ما كان منه للحاجة وبالضوابط الشرعية، فلا مانع منه.

2- وأجابوا عن محذور كون المرأة في زحمة الطريق أو التوقف أمام إشارة المرور أو محطة البترين وهي في سيارتها؛ بأنَّ هذا لا شيء فيه، سواء كانت هي التي تقود السيارة أو غيرها ما دامت ملتزمة بالآداب الشرعية، حتى ولو كانت تمشي على قدميها[1].

3- ثم إن الدين يسر –كما تقدم- و لكن في عصرنا هناك الكثير من التشدد، وخصوصا ضد المرأة وكأنها ليس لها رأي وحق في أي شيء[2].

ثانيا: الترجيح:

أعتقد أن قيادة المرأة للسيارة خصوصا في واقعنا المعاصر يعتبر حقا من حقوقها ولا حرج لها في ذلك، عملاً بالمقاصد الشرعية الصحيحة وتناغما معها؛ وبيان ذلك يأتي:

أ- الأصل أن قيادة المرأة للسيارة جائزة كركوبها لغير السيارة من المراكب؛ جريا على حكم العادات في نظائرها، إذ من المعلوم أنَّ "الأصل في العبادات –بالنسبة إلى المكلف- التعبُّد دون الالتفات إلى المعاني. والأصل في أحكام العادات الالتفات إلى المعاني"[3].

---

[1] فتاوى الشبكة الإسلامية، إشراف: الشيخ عبد الله الفقيه، شبهة حول قيادة المرأة للسيارة، تاريخ الفتوى : 30 ربيع الأول 1425، رقم الفتوى: 48902.

[2] المرجع نفسه، مسائل في حقوق المرأة وتكريمها، تاريخ الفتوى: 10 جمادي الأولى 1427، رقم الفتوى: 75090.

[3] الموافقات، 2/ 135.

وعليه، فإذا لم تكن قيادة المرأة للسيارة تعرضها للسفر بها فيما يعد سفراً عرفاً واختلاء الأجانب بها أو نحو ذلك فلا مانع منها، خصوصاً إذا احتاجت إلى ذلك مثل كون زوجها مريضاً لا يقدر على القيادة، وليس لها محرم يتولى القيادة بها.

ب- لا يستند المانعون إلى نصٍّ صريح في المسألة، وعليه فلا مانع إذن من قيادة المرأة السيارة بالضوابط الشرعية.

ج- إن قيادة المرأة للسيارة يترتب عنه مصالح كما يترتب عنه مفاسد، وبإعمالنا لبعض القواعد الفقهية؛ كقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"، وكذا: "الضرورات تقدَّر بقدرها"، يمكن القول أنه إذا وجد سبب ضروري لقيادة المرأة السيارة؛ كأن يكون أحد من أهل بيتها مريض ولم تجد من الأقارب من يتولى تطبيبه أو نقله إلى المراكز الصحية، وكانت السيارة متوفرة، ففي هذه الحالة جاز للمرأة بل وجب عليها نقله وتوليها قيادة السيارة لأجل الحفاظ على ضروري النفس.

وإذا كانت قيادتها لها في أمور غير ضرورية ولا بالغة مبلغ الحاجة الملحة؛ كخروجها للعمل قاطعة المسافات الطويلة دون محرم؛ مما يمكن أن يعرضها للخطر، فلأن تمنع أولى.

وبعبارة أخرى يجب تقديم الأولويات في هذه المسألة ويراعى قصد المكلَّف من وراء ذلك؛ فإن كان لأجل الحفاظ على دينها ونفسها وعرضها ومالها حقا أم أنها ستخرج لأمور مختلف في إباحتها؛ مثل خروجها للعمل لمسافات طويلة، أو التسوق، أو زيارة بعض الصديقات أو غيرها؛ فهذه المقاصد في حد ذاتها على فرض جوازها لا ترقى لدرجة الوجوب والأولى.

ج- يشترط في جواز قيادة المرأة للسيارة النظر في المصالح والمفاسد من جهة الوقوع والترجيح بينها بحسب الغلبة، وقد تقدَّم قول الشاطبي: "المصلحة إذا كانت هي الغالبة —عند مناظرتها بالمفسدة في حكم الاعتياد- فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد.

وكذلك المفسدة، إذا كانت هي الغالبة –بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد- فرفعها هو المقصود شرعا، ولأجله وقع النهي"[1].

ومن المفاسد المذكورة احتمال حصول الأذى؛ فيقال جواباً أنَّ مشي المرأة على أقدامها يعرضها لنوع من الأذى، سواء مع محرم أو من دونه أو كذلك وليس يمنع مشيَها أحدٌ، فثبت أن مباشرتها للسياقة في هذه الحالة أستر لها وأحصن لرجحان المصلحة.

كما لا يمتَنع تعرض المرأة لأنواع من الأذى والإهانة والاعتداء في الحافلات العامة التي وفي هذا من المفاسد ما لا يخفى؛ فإن أُمرت باستعمال سيارات الأجرة كان احتمال الخلوة مع السائق وارداً، وإن قيِّدت بانتفاء الخلوة كان تكليفا بما لا يطاق فغلبت بذلك مصلحتها في القيادة على غيرها.

د- يجدر بالذِّكر هنا أهمية العرف في حكم المسألة ومدى تأثيره فيه، وقد سبق استعمال هذا الدليل في بعض القضايا السالفة.

ويمكن أن يقال في هذه المسألة أنه لا بدَّ من التمييز بين نوعين من الأعراف؛ لأن حكم المسائل والنوازل يُرجع بها إلى أعراف البلدان واجتهادات علمائها الثقات الأثبات فإنهم أعلم بأحوال بلادهم:

الأول: مناطق لا تعرف هذه العادة ولم تجر في أوساطها قيادة السيارة، بل جاء في قوانينها وتنظيماتها ما يفيد منع المرأة من ذلك كما في بلاد الحرمين وغيرها؛ ففي هذه الحالة يجب الانصياع لقانون البلد والتزام ذلك العرف، والخارج عنه آثم، وذلك حفظا على مقصد الكيان الاجتماعي وتماسكه.

والثاني: مناطق أو بلدان جرى فيها ذلك العرف ولم يأت في قوانينها ما يمنع المرأة من هذا الحق؛ فيجوز تبعاً لذلك بالشروط المتقدمة ولا مجال للإنكار، استناداً لعرف ذلك البلد –

---

[1] المصدر السابق، 2/ 26-27.

الخاص والصحيح- وأخذا به، ولا يسمى حينها عرفا فاسدا، لأنَّ العرف الفاسد هو ما تعارفه الناس ولكن يخالف الشرع أو يحل المحرم أو يبطل الواجب[1]؛ وهذا الأمر لا يخالف شرعا، ولا يحل محرَّماً ولا يبطل واجباً، ولا يقال ههنا بإلزامية

هـــ- يمكن أن يقال ختاما أنَّ فتح الباب على مصراعيه وتجويز قيادة المرأة السيارة مطلقا ودون ضوابط يؤدي إلى اختلال في التوازن؛ فتترك المرأة بيتها ومسؤولياتها المنوطة بها وتنصرف إلى أمور خالية من المقاصد الشرعية عدا ما فيها من رغبات ونزوات؛ فقد فتح الواقع المفروض علينا على المرأة بابا واسعاً خلعت من عنقها ما أنيط بها مما أوجبه الله عليها من الطاعة باعتبارها المقصد الأصل والحقيقي والمقطوع به.

كما أرى أن هذه الأمور الدخيلة على العالم الإسلامي والمنادية بتحقيق المرأة لذاتها وإثبات نفسها هو عدم فهم لحقيقة الإسلام، لأن الإسلام لم يغبن المرأة شيئا من حقوقها، بل أعطاها كل حقوقها وأكرمها مولداً ونشأة وكبَراً وموتاً وبعده.

والله تعالى أعلى وأعلم.

---

[1] علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص90.

الخاتمة

قدَّم هذا الموضوع بعض المسائل المتعلقة بحقوق المرأة في ضوء مقاصد الشريعة، وبعد هذه الجولة المتواضعة في أطرافه ضمن فصوله ومباحثه يمكن تسجيل مجموعة من النتائج والتوصيات، كما يأتي:

أولا: النتائج: أهمها:

1- تتفق كل الحضارات المتقدمة والديانات المحرفة أنَّ المرأة كائن دونيٌّ؛ فهي أقلُّ من الرجل مرتبة ومنزلة، وهي متاع يتوارث مع سائر المتاع، بل إن النصرانية المحرفة شكَّت في إنسانيتها، وجعلتها قرينة الشيطان وسبب الخطيئة الكبرى، وسبب حرمان الناس من النعيم الأبديِّ.

2- حرمت المرأة في الحضارات والديانات السابقة للإسلام من أدنى حقوقها؛ إذ لم يكن لها حق إبداء الرأي، ولا حق التعبير، ولا حق التعليم، ولا حق المشاركة في الحياة السياسية، ولا ممارسة الكثير من الأعمال غير التي تمارسها جبلَّةً في المنزل، وكانت حقوقها هضيمة؛ فكانت عبدة لأبيها قبل الزواج وأمة للرجل بعد الزواج، ولم تكن تستطيع تغيير ما كانت عليه، لأن ذلك قد يتسبب في حرمانها من الحياة.

3- لم تكن المرأة العربية قبل الإسلام –أي في الجاهلية- أحسن حظًّا من غيرها من النساء، لأنها حرمت من الكثير من حقوقها، إلا أن الناظر المتمعن قد يجد أنها حظيت ببعض ما حرم منه غيرها، والشواهد على ذلك كثيرة؛ إذ كانت بعض النساء في الجاهلية صاحبات الرأي والمشورة ومشاركات في القرار.

4- جاء الدين الإسلامي خاتم الرسائل السماوية والدين الأحق، وأعاد ضبط الموازين فأعاد للمرأة قيمتها الحقيقية، وبين أن الرجل والمرأة لا يفضل أحدهما على الآخر ولا يختلفان إلا بما تفرضه وتمليه الطبيعة الخلقية لكل منهما، وأن المرأة مساوية للرجل المساواة الحقَّة التي يريدها الإسلام، لا المماثلة التي ينادي بها الآخرون، والآيات والأحاديث متواترة على إقرار هذه المساواة وأنَّ النساء شقائق الرجال، وأن الخطاب الشرعي موجَّه إليهما معاً، وما جاء بصيغة

الجمع فإنه يشملهما معاً دون فرق، فالمرأة مكفولة حقوقها كلها في الإسلام، وأن ما حرمت منه بعد ذلك فإن سببه هو الحياد والابتعاد عن تعاليم الشريعة الغرَّاء.

5- من الملاحظ في الحقبة الأخيرة أنَّ المرأة أصبحت محور اهتمام الكثيرين لاسيما في القرنين الأخيرين؛ فقد علم مريدو إفساد المجتمعات أن المرأة هي المحور الذي يرتكز عليه المجتمع، فإفسادها يعني إفساد المجتمع، ومن ثَّمة ظهرت دعاوى كثيرة تتبنَّى شعار تحرير المرأة من العبودية لاسيما عبودية الإسلام، وما وصلت إليه المرأة في البلاد الإسلامية إلا نتيجة ضعف في العقيدة واستهانة أو سوء فهم لأمور الشرع، وكذلك تعرض أكثر البلدان الإسلامية للاستدمار الغربي الذي زيَّف حقيقة المرأة في الإسلام، فهذه الدعاوى الباطلة المقصود منها إخراج المرأة من حيزها الطبيعي وخصائصها الخَلْقيَّة.

6- يعتبر ما يعرف حاليا بحقوق الإنسان أحد محاور مقاصد الشريعة الإسلامية؛ باعتبار أنَّ الشريعة بله المِلَّة جاءت لتحفظ للناس حقوقهم وتدفع عنهم قدر المستطاع كل المفاسد، فشرع الإسلام لذلك القوانين والضوابط التي تحكم ولم يترك الأمر هملا، فإن الإنسان المخلوق أوكل إليه مهمة الاستخلاف في ذلك، بل إنهما يقومان بدور متكامل فلا تستقيم الحياة بدنيا ينفرد فيها الذكران وتغيب فيها الإناث أو العكس، ومستقري النصوص الشرعية والناظر إلى مقاصدها يجد أنها جاءت لحفظ مصالح الناس في العاجل والآجل.

7- مجموعة الحقوق التي تناولتها الدراسة بالبحث حقوق محورية تكاد تنفرد بإعطائها للمرأة الشريعةُ الإسلاميَّةُ؛ فهي منذ فجر الإسلام لها حقُّ إبرام العقود، ولها حق اختيار الزوج، ولها حق الحديث في أمر زواجها، هذا ما كفله لها الإسلام وحرمته منها كثير من الديانات والمذاهب السالفة.

8- ومن الحقوق أيضا حق مباشرتها حق فسخ العقد أو إلغائه؛ وذلك أسمى الحلول التي تضعها الشريعة الإسلامية للمرأة إذا ما خافت على دينها وهي مستمرة في زواجها، وهذا الحق على الإطلاق حُرِمته المرأة سابقاً؛ إذ المرأة في غير الإسلام إذا كرهت زوجها لا تستطيع أن

تتخلَّص من ذلك إلا بالطلاق الذي هو بيد الرجل، ثم إذا طالبت المرأة بالطلاق فإنها تفقد جميع حقوقها وهذا بخلاف ما جاءت به الشريعة الغرَّاء، وكذلك حق المرأة في الخالعة يضمن لها حق اختيار زوج آخر لها أو العودة إلى زوجها بعد أن يتصالحا، أما غير المسلمة فإنها لا تستطيع استبدال زوج مكان آخر، وإنما تلجأ إلى العلاقات المحرمة التي ينجم عنها من الأمراض والأخطار ما الله به عليم.

9- منحت الشريعة الإسلامية للمرأة حقَّ إبداء الرأي والمشاركة السياسية، والدليل على ذلك بيعتهن للنبي ﷺ واستشارة النبي ﷺ أم سلمة في صلح الحديبية وغير ذلك من الأدلة كثير، وما تضافرها إلا دليل على رجحان عقل المرأة وأنها شريكة للرجل في اتخاذ القرارات وهذا مكفول لها منذ فجر الإسلام، على خلاف الحضارات الأخرى التي حرمت المرأة من هذا الحق قرونا كثيرة، بل على مدى الخليقة، ما عدا ما ظهر حاليا من إعطاء المرأة حق المشاركة في الانتخاب والدول الغربية المتشدقة بإعطاء المرأة حقوقها متفاوتة في تقنين هذا الحق بين متأخر ومتقدِّم، ولكنهم لم يفعلوا في هذين القرنين الأخيرين، ثم لما فتحوا لها المجال فتحوه بصورة واسعة أفقدت المرأةَ ما جُبلت عليه من الحياء والعفَّة والقرار في البيت وجعلها مسؤولة عن والديها وزوجها وأبنائها.

10- بين البحث أنَّ المقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، وأنَّ مظاهر اعتبار مقاصد الشريعة ومصالحها في حقوق المرأة ملحوظ لا يمكن إنكاره، ولا بدَّ من المصير إليه.

11- أثبتت الدراسة أنَّ الشارع لا يقصد التكليف بالشاق والإعنات فيه، وأنَّ علل الأحكام تدل على قصد الشارع فيها، فحيثما وجدت اتبعت.

12- أكَّدت الدراسة أنَّ التحقيق في بعض الحقوق المنسوبة للمرأة اليوم وإعمال المقاصد الشرعية فيها أفضى إلى إلغائها وعدم اعتبارها؛ وذلك لعد صلاحيتها واطرادها، وكذا

عدم تناغمها مع مصالح المرأة الحقيقة، والعامة الشاملة، والعينية الأصلية ، والقطعية أو الغالبة وما سوى ذلك من المصالح المعتبرة شرعاً.

كما أنَّ الحديث عن حقوق المرأة وعن واجباها وعن كونها لا تعطى لها بعض الحقوق لا يدل على نقص في المرأة إنما هو مكرمة لها؛ وذلك ابتغاء الحفاظ عليها لأن النساء كما قال عوان الرجال؛ فالحفاظ عليها في حدٍّ ذاته قصد مقصود للشارع، ويجب أن يكون قصد المكلف موافقا لقصد الشارع.

ثانيا: التوصيات

لا يفوتني في نهاية هذا البحث أن أسجل بعض التوصيات العامة والخاصة، والتي منها:

1- ينبغي أن يُعلم لدى العام والخاص ولدى المسلمين وغيرهم والحقوقيين ومخالفيهم أنَّ بين الرجال والنساء تكاملاً لا تماثلاً، وتشاركاً لا تغالباً، وتعاوناً لا تخاذلاً، وعملاً لا انغلاباً وانهزاماً، وأنَّ لكلٍّ طبيعتَه البشرية وفطرته الخَلْقيَّة التي لا يمكن تجاوزُها أو قهرُها.

2- يجب على الجهة المسؤولة على الوعظ والإرشاد؛ سواء في وسائل الإعلام المختلفة أو في المساجد أو الجامعات أن تكثِر من الدروس والمواعظ التي تنوِّه بقيمة المرأة ودورها الريادي الذي حفل التاريخ بذكره وكذا وظيفتها الحقيقية التي تشرف بها في كنف الإسلام، وأن لا ينظَر إلى ما يراج للحرية التي تتمتع به المرأة الغربية وتعوز إليه المرأة المسلمة.

3- كما ينبغي أن يُبصَّر أنَّ المرأة عبوديتها لله تعالى وحده، وإن لم يعط لها ما قد تراه أحقَّ بها فليس انتقاصا لها، بل من تمام إكرامها؛ لأنَّ الخالق اختصَّ بالخَلْق والأمر وحده، وتُعْلَمَ المرأة بدورها الحقيقي في الإسلام وتُرتَّبَ في عينها الأولويات مستحضرة في كل ما تقوم به القصد الأول وهو إرضاء الله سبحانه وتعالى وإخلاصه بالعبادة.

4- أوصي الباحثين المهتمين بحقوق الإنسان عموماً وبحقوق المرأة وشؤونها على وجه الخصوص، أن يتوجَّهوا إلى الدراسات المقاصديَّة وإعمالها في مختلف المسائل العصريَّة، والخروج على ضوئها بنتائج أقرب إلى روح النصوص وإلى مقصود الشارع وأيسر على المكلَّفين.

هذا، وما كان في البحث من صواب فمن الله وحده، وما كان فيه من زيغ أو خطأ فمن نفسي ومن الشيطان. ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ [يوسف: ٥٣].

وحسبي أني بذلت غاية جهدي لرفع اللثام عن هذا الموضوع المهم، والله العاصم وبه التوفيق وعليه التكلان، وصلى الله وسلم وبارك على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين والحمد لله رب العالمين.

الفهارس الفنية

أولا: فهرس الآيات القرآنية

مقطع الآية	الصفحات

سورة البقرة

مقطع الآية	الصفحات
﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[١٨٥]	(118)، 233
﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴾[١٩٨]	203
﴿وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْ﴾ [٢٢١]	96
﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾[٢٢٨].	164
﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ﴾[٢٢٩]	(31)، 115
﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾[٢٣٠]	91
﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴾ [٢٣١]	119
﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ [٢٣٢]	91
﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا [٢٣٤]	(91)، 95
﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ ﴾ [٢٣٧]	122
﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾[٢٤٠].	33
﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾[٢٨٠].	141
﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[البقرة: ٢٨٦].	208

سورة آل عمران

﴿ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ﴾ [٦١].	162
﴿ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ ﴾ [٦٢ - ٦٣]	163
﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [٩٧]	(214)،215، 216
﴿ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [١٠٤]	191

سورة النساء

﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ [٣]	28
﴿ وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ ﴾ [٤]	36
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ﴾ [١٩]	(34)، 35
﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ ﴾ [٢٤]	(124)، 133
﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ ﴾ [٣٤]	(96)، 164، 168، 169، 180، 182، 193
﴿ وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ﴾ [١٠٠]	212
﴿ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ ﴾ [١٧١]	233
﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ﴾ [١٢٧]	29
﴿ وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ﴾ [١٢٩]	118

سورة المائدة

﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[٦]	233
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾[٣٨]	261

سورة الأعراف

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [٣٣].	231

سورة التوبة

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [٤٤].	187
﴿وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [٧١].	(161)، 191،163

سورة يوسف عليه السلام

﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [٥٣].	243

سورة الحجر

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [٩]	62

سورة النحل

﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾[٩]	49
﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ﴾[٥٧ – ٥٩]	25
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [٩٠]	61

سورة الحج

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾ [٧٨]	118

سورة المؤمنون

﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾[٧١]	01

سورة النور

﴿وَلۡيَعۡفُواْ وَلۡيَصۡفَحُوٓاْۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴾[٢٢] ،	118
﴿قُل لِّلۡمُؤۡمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِمۡ وَيَحۡفَظُواْ فُرُوجَهُمۡۚ ﴾[٣٠]	145
﴿ وَقُل لِّلۡمُؤۡمِنَٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِنَّ وَيَحۡفَظۡنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾[٣١]	(145)، 148،151
﴿وَلَا تُكۡرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمۡ عَلَى ٱلۡبِغَآءِ إِنۡ أَرَدۡنَ تَحَصُّنٗا لِّتَبۡتَغُواْ عَرَضَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ ﴾[٣٣]	28
﴿ وَٱلۡقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا يَرۡجُونَ نِكَاحٗا فَلَيۡسَ عَلَيۡهِنَّ جُنَاحٌ ﴾[٦٠]	148

سورة النمل

﴿ قَالَتۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَفۡتُونِي فِيٓ أَمۡرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمۡرًا حَتَّىٰ تَشۡهَدُونِ [٣٢– ٣٣].	165

سورة القصص

﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدۡيَنَ وَجَدَ عَلَيۡهِ أُمَّةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسۡقُونَ ﴾[٢٣]	204

سورة لقمان

﴿ وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ ﴾ [١٩]	50

سورة الأحزاب

﴿ وَقَرۡنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجۡنَ تَبَرُّجَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ ٱلۡأُولَىٰۖ ﴾[٣٣].	(169)،175، 202، 231
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ ﴾[٥٩]	148

سورة المجادلة

﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [١].	163

سورة الحشر

﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [٧]	77

سورة الممتحنة

﴿أَن لَّا يُشۡرِكۡنَ بِٱللَّهِ شَيۡـٔٗا وَلَا يَسۡرِقۡنَ وَلَا يَزۡنِينَ﴾ [١٢]	(38)، 162

سورة الجمعة

﴿فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾ [١٠]	204

سورة التغابن

﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ وَٱسۡمَعُواْ وَأَطِيعُواْ وَأَنفِقُواْ خَيۡرٗا لِّأَنفُسِكُمۡۗ﴾ [١٦]	158

سورة الطلاق

﴿لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيۡهِ رِزۡقُهُۥ فَلۡيُنفِقۡ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُۚ﴾ [٧]	141

سورة الملك

﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ﴾ [١٥]	203

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية والآثار

1- فهرس الأحاديث النبوية

(لَوْ أَنَّ رَجُلا أَعْطَى امْرَأَةً صَدَاقًا مِلْءَ يَدَيْهِ طَعَامًا كَانَتْ بِهِ حَلالا)	123
(لو تركنا هذا الباب للنساء)	209
(ليس للولي مع الثيب أمر)	92
(ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء)	232
(ما خلا رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما)	231
(مَنِ اسْتَحَلَّ بِدِرْهَمَيْنِ فَقَدِ اسْتَحَلَّ)	122
(من جرَّ الإزار خيلاء)	77
(من لبس ثوب شهرة في الدنيا، ألبسه الله ثوب مذلة يوم القيامة)	158
(هلك المسلمون، أمرتهم مرارا فلم يجبني أحد)	166
(وإذا كانت أمراؤكم شراركم، وأغنياؤكم بخلاءكم)	170
(والذي نفسي بيده لتأمرنَّ بالمعروف ولتنهَوُنَّ عن المنكر)	191
(والقصدَ القصدَ تبلُغوا)	50
(والمرأة راعية في أهل بيت زوجها وولده، وهي مسؤولة عنهم)	(170)، 178
(وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن)	180
(ويحك يا أنجشة رويدك سوقاً بالقوارير)	233

2- فهرس الآثار

ثالثا: فهرس الأبيات والشواهد الشعرية

القائل	البيـــت	الصفحة

قافية (د)

القائل	البيت	الصفحة
اللحام التغلبي	على الحكم المأتي يوما إذا قضى قضيته أن لا يجور ويقصِد	49

قافية (هـ)

القائل	البيت	الصفحة
عنترة	وأغض طرفي ما بدت لي جارتي حتى توارى جارتي مـــأواها إنّي امرؤ سَمْحُ الخليقةِ ماجـــدٌ لا أُتْبِعُ النَّفسَ الّلجُوجَ هواها	23-24
عنترة	أغشى فتاة الحيِّ عند حليلها وإذا غزا في الحرب لا أغشاها	24

قافية (ل)

القائل	البيت	الصفحة
عبد الله بن إبراهييم الشنقيطي	قد أجمع الأنبيا والرسل قاطبـــة على الديانة بالتوحيـــد والملـــل وحفظ نفس ومال معهما نسب وحفظ عقل وعرض غير مبتذل	61

قافية (م)

القائل	البيت	الصفحة
إسحاق بن خلف	لولا أميمة لم أجزع من العـــدم و لم أقاس الردى من حندس الظلم وزادني رغبا في العيش معرفـــتي ذل اليتيمة بجفوها ذوو الرحـــم أحاذر الفقير يوما أن يلـــم بهـــا فيهتك الستر من لحم على وضم تهوى حياتي وأهوى موتها شفقا والموت أكـــرم نزل على الحـــرم	25

قافية (ر)

القائل	البيت	الصفحة
عبيد الله بن عبد الله بن طاهر	لكل أب بنت يراعي شؤونها ثلاثة أصهار إذا حمد الصهر فبعل يراعيها وخدر يكنـــها وقبر يواريها وخيرهـــم القبر	26

قافية (ت)

24	إذا ما بتُّ اختْلُّ عِرْسَ جاري ليخفيني الظّلام فلا خُفْيتُ أأفضح جارتي وأخون جاري معاذ الله أفْعَلُ ما حــييت	حاتم الطائي

قافية (ض)

26-25	لولا بنيات كزغب القــطا رددن من بعض الى بعــض لكان لي مضطرب واسع في الأرض ذات الطول والعرض وإنمـــا أولادنا بينــــنا أكبادنا تمشـــي على الأرض لوهبت الريح على بعضهم لامتنعت عيني من الغمــض	حطان بن المعلى

رابعا: فهرس الأعلام المترجم لهم

خامسا: فهرس الفرق والأديان

سادسا: قائمة المصادر والمراجع

– **القرآن الكريم**: برواية حفص عن عاصم (مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي).

1- الكتب:

- **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول،** علي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1416هـ- 1995م.
- **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه ومجالاته،** نور الدين بن مختار الخادمي، سلسلة كتب الأمة، قطر، ط1، 1419هـ.
- **الإجماع،** أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ت: أبو عبد الأعلى خالد بن محمد بن عثمان، دار الآثار، القاهرة، ط1، 1425هـ- 2004م.
- **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام،** تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي ، المعروف بابن دقيق العيد، ت: مصطفى شيخ مصطفى و مدثر سندس، مؤسسة الرسالة، ط1، 1426 هـ-2005م.
- **أحكام الخلع في الإسلام،** تقي الدين الهلالي، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط2، 1395هـ.
- **أحكام الخلع في الشريعة الإسلامية،** عامر سعيد الزيباري، دار ابن حزم، ط1، 1418هـ- 1997م.
- **الأحكام السلطانية والولايات الدينية،** أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، دار الحديث، القاهرة، د.ط، د.ت.
- **أحكام القرآن،** أحمد بن علي الرازي أبو بكر الجصاص ، ت: محمد الصادق قمحاوي ، دار إحياء التراث العربي – بيروت، د.ط، 1405هـ.
- **أحكام القرآن،** القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، مراجعة وتعليق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط3، 1424 هـ - 2003م.
- **أحكام القرآن،** علي بن محمد بن علي أبو الحسن الطبري، لمعروف بعماد الدين الكيا الهراسي الشافعي، ت: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1405 هـ.
- **أحكام القرآن،** محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، ت: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ.
- **الإحكام في أصول الأحكام،** سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- **الاختيار لتعليل المختار،** عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، ت: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط3، 1426 هـ - 2005م.

- **الاختيارات الفقهية** (مطبوع ضمن الفتاوى الكبرى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ت: علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ط، 1397هـ-1978م.
- **أدب القاضي،** الماوردي، ت: محيي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1391هـ- 1971م.
- **أدب المفتي والمستفتي،** عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو الشهرزوي، ت: موفق عبد الله عبد القادر عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ،.
- **الأدب المفرد،** محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، تعليق على الأحاديث: محمد ناصر الدين الألباني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1409هـ- 1989م.
- **الأدلة المختلف فيها وتطبيقاها المعاصرة،** مصلح النجار، مكتبة الرشد، السعودية، ط1، 2003م
- **إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك،** عبد الرحمن بن محمد بن عسكر شهاب الدين البغدادي المالكي، الشركة الإفريقية للطباعة والنشر، د.ط، د.ت.
- **إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول،** محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ -1999م.
- **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل،** محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405هـ- 1985م.
- **الاستذكار،** يوسف بن عبد الله أبو عمر بن عبد البر النمري، ت: سالم محمد عطا ، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،1421هـ- 2000م.
- **الاستيعاب في معرفة الأصحاب،** يوسف بن عبد الله بن محمد أبو عمر بن عبد البر القرطبي، ت: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412 هـ-1992م.
- **الإسلام عقيدة وشريعة،** محمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، ط18، 1421هـ- 2001م.
- **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان،** زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1400هـ- 1980م.
- **الإشراف على نكت مسائل الخلاف،** القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، ت: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ - 1999م.
- الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ت: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت – لبنان، د.ط، 1412هـ - 1992م.
- **أصول الحسبة في الإسلام** -دراسة تأصيلية مقارنة-، محمد كمال الدين إمام، دار الهداية، مصر، ط1، 1406هـ- 1986م.
- **إعلام الموقعين عن رب العالمين،** محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر-القاهرة، 1388هـ، د.ط، 1968م.

- **الإعلام بفوائد عمدة الأحكام**، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المعروف بابن الملقن، ت: عبد العزيز بن أحمد بن محمد المشيقح، دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1417 هـ.
- **الأعلام**، خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي ، دار العلم للملايين، ط15، 2002م.
- **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- **إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة**، علي بن لطف الله الحسيني صديق حسن خان بهادر القنوجي البخاري، مطبعة الصديق، بهوبال، الهند، د.ط، 1924م.
- **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى**، علي بن هبة الله بن أبي نصر بن ماكولا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
- **الأم**: برواية الربيع بن سليمان المرادي، محمد بن إدريس الشافعي، ط2، 1403هـ- 1983م.
- **الأمالي أو شذور الأمالي أو النوادر**، أبو علي القالي،:**عناية:** محمد عبد الجواد الأصمعي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1344هـ - 1926م.
- **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة**، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الصفوة، القاهرة، ط1، 1407هـ- 1987م.
- **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي، دار إحياء التراث العربي **ط2، د.ت.**
- **أنوار البروق في أنواء الفروق المسمى بكتاب الفروق**، شهاب الدين أحمد بن إدريس أبو العباس المالكي الشهير بالقرافي، عالم الكتب، بيروت –لبنان، د.ط، د.ت.
- **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم الحنفي، ت: أحمد عزو عناية الدمشقي، دار احياء التراث العربي، ط1، 1422هـ -2002م.
- **البحر المحيط في أصول الفقه**، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ت: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1421هـ - 2000م.
- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، علاء الدين ابي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، المكتبة الحبيبية، باكستان، ط1، 1409هـ- 1989م.
- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، محمد بن أحمد بن محمد أبو الوليد بن رشد القرطبي، الشهير بابن رشد الحفيد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط4، 1395هـ-1975م.
- **البداية والنهاية**، إسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1418 هـ - 1997 م.

- **البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير**، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي، ابن الملقن، ت: مصطفى أبو الغيط وآخرون، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض- السعودية، ط1، 1425هـ-2004م.
- **البرهان في أصول الفقه**، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي الجويني، تعليق: صلاح بن محمد بن عريضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
- **تاج العروس من جواهر القاموس**، الزبيدي، ت: عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، 1391هـ- 1971م.
- **التاج والإكليل لمختصر خليل**، محمد بن يوسف أبو عبد الله المواق العبدري الغرناطي، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ-1994م.
- **تاريخ الطبري المسمى بتاريخ الرسل والملوك**، وصلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي ،:محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، دار التراث، بيروت،ط2، 1387هـ.
- **التاريخ الكبير**، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبدالله البخاري الجعفي، ت: السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- **تاريخ دمشق**، علي بن الحسن بن هبة الله أبو القاسم المعروف بابن عساكر، ت: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ- 1995م.
- **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ**، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، ط1، 1313 هـ.
- **التحرير والتنوير**، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د.ط، 1997م.
- **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم أبو العلا المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت.
- **تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري**، جمال الدين أبو محمد عبد الله الزيلعي، ت: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الرياض، ط1، 1414هـ.
- **التسهيل لعلوم التنزيل**، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، ت: عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1416 هـ.
- **التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح**، أبو سليمان بن خلف بن سعد أبو الوليد الباجي المالكي، ت: أحمد لبزار، د.ط، د.ت.
- **التعريفات**، محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ.
- **تفسير البحر المحيط**، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض وغيرهما، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1422 هـ -2001م.

- **تفسير القرآن الحكيم المسمى بتفسير المنار،** محمد رشيد بن علي رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1990م.
- **تفسير القرآن العظيم،** إسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء القرشي البصري ثم الدمشقي، ت: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط1، 1419هـــ.
- **تفسير اللباب،** عمر بن علي بن عادل أبو حفص الدمشقي الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- **تفسير الماوردي المسمى بالنكت والعيون،** علي بن محمد بن محمد أبو الحسن البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، ت: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ط، د.ت.
- **تفسير يحيى بن سلام،** يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة التيمي بالولاء البصري ثم الإفريقي القيرواني، ت: هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1425 هــ - 2004م.
- **تقريب التهذيب،** أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار المكتبة العلمية بيروت-لبنان، ط2، 1415هـــ-1995م.
- **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير،** أحمد بن علي بن محمد أبو الفضل بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـــ - 1989م.
- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد،** يوسف بن عبد الله أبو عمر بن عبد البر النمري، ت: مصطفى بن أحمد العلوي وآخرون، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـــ.
- **التنبيه في الفقه الشافعي،** إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق الفيروزآبادي الشيرازي ، ت، عماد الدين أحمد حيدر، الناشر عالم الكتب، بيروت، د.ط، 1403هـــ.
- **تنزيه الشريعة المرفوعة،** علي بن محمد بن العراق أبو الحسن الكناني، ت: عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1981م.
- **التنظيم القضائي في المملكة العربية السعودية** في ضوء الشريعة الإسلامية ونظام السلطة القضائية، سعود آل دريب، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، د.ط، 1402هـــ.
- **تهذيب الكمال،** يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي، ت: بشار عواد معروف مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1400هـــ- 1980م.
- **الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني،** الشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ط، د.ت،.
- **جامع البيان في تأويل القرآن،** محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1405هـــ.
- **الجامع الصحيح سنن الترمذي،** محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، ت: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.

- **الجامع لأحكام القرآن**، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري أبو عبد الله القرطبي، ت: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض -المملكة العربية السعودية، د.ط، 1423 هـ- 2003 م.
- **جلباب المرأة المسلمة**، محمد ناصر الدين الألباني، دار السلام للنشر والتوزيع، السعودية، ط3، د.ت.
- **الجوهر النقي الملتقط من زهد البيهقي**، علاء الدين علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، دار الفكر، د.ط، د.ت.
- **الجوهر النقي على سنن البيهقي**، علاء الدين علي بن عثمان أبو الحسن المارديني، الشهير بابن التركماني، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- **الحاوي الكبير في فقه الشافعي**، الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ- 1994م.
- **حجاب المرأة ولباسها في الصلاة**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت،ط5، 1403هـ.
- **حجة الله البالغة**، ولي الله الدهلوي، دار إحياء العلوم، بيروت،ط3، 1420هـ- 1999م.
- **حراسة الفضيلة**، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، السعودية، ط11، 1426هـ- 2005م.
- **الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام** دراسة مقارنة، عبد الحكيم حسن عبد الله، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس.
- **الحسبة**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، ت: علي بن نايف الشحود، ط2، 1425هـ-2004م.
- **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده**، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1404-1984م.
- **حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة**، أحمد الريسوني، تقديم: عمر عبيد حسنه، سلسلة كتاب الأمة، ع 87 ، محرم 1423هـ - السنة الثانية والعشرون.
- **الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام**، عبد الحميد الشورابي، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ط، د.ت.
- **حقوق المرأة بين المواثيق الدولية وأصالة التشريع الإسلامي**: دراسة مقارنة، منال محمود المشني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 1432هـ-2011م.
- **حقوق المرأة في ضوء السنة النبوية**، نوال بنت عبد العزيز العيد، د. دار الطبع ومكانها، ط1، 1427هـ- 2006م.
- **حقوق وواجبات المرأة في الإسلام**، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1425هـ-2004م.

- **خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي**، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي ابن الملقن ، ت: حمدي عبد المجيد إسماعيل السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1410هـ.
- **خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، أحمد بن عبد الله بن أبي الخير الخزرجي صفي الدين الأنصاري، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر، حلب، بيروت ط5، 1416هـ.
- **دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية**، يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط3، د.ت.
- **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، الحافظ ابن حجر العسقلاني، ت: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
- **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا -أو منلا أو المولى- خسرو، دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت.
- **ديوان الحماسة**، أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، رواية: أبو منصور موهوب الجواليقي، شرح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1418هـ- 1998م.
- **ديوان المعاني**، الحسن بن عبد الله بن سهل أبو هلال العسكري، دار الجيل، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت.
- **ديوان حاتم الطائي**، دار صادر، بيروت، د.ط، 1401هـ- 1981م.
- **ديوان عنترة بن شداد**، ت: محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، القاهرة، د.ط، 1964م.
- **الذخيرة**، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت: محمد حجي، دار الغرب، ، بيروت، د.ط، 1994م.
- **رؤوس المسائل الخلافية على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل**، الحسين بن محمد العكبري أبو المواهب الحنبلي، ت: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، ط1، د.ت.
- **الرد المفحم على من خالف العلماء** وتشدد وتعصب وألزم المرأة أن تستر وجهها وكفيها وأوجب و لم يقنع بقولهم : إنه سنة ومستحبة، محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الإسلامية، عمان – الأردن، ط1، 1421هـ.
- **رسالة الحجاب**، محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، د.ط، د.ت.
- **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض- السعودية، 1403 هـ-1983م.
- **روح البيان**، إسماعيل حقي بن مصطفى أبو الفداء الحنفي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، محمود أبو الفضل الألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.

- **الروض المربع شرح زاد المستنقع في اختصار المقنع**، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ت: سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، د.ط، د.ت.
- **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، ، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، ط3، 1412هـ- 1991م.
- **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، موفق الدين بن قدامة، ت: عبد الكريم النملة، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط6، 1418هـ- 1998م.
- **زاد المسير في علم التفسير**، عبد الرحمن بن الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط، د.ت.
- **سؤال الأخلاق**: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2000م.
- **سبل السلام**، محمد بن إسماعيل الصنعاني، ت: محمد عبد العزيز الخولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1379هـ.
- **السلسلة الصحيحة**، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، د.ط، د.ت.
- **السلسلة الضعيفة**، محمد ناصر الدين الألباني، برنامج منظومة التحقيقات الحديثية -المجاني- ، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، الإسكندرية، د.ط، د.ت.
- **السلطة القضائية وشخصية القاضي في النظام الإسلامي**، محمد عبد الرحمن البكر، الزهراء للإعلام العربي، مصر، ط1، 1988م.
- **سنن ابن ماجه**، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ - 2009 م.
- **سنن أبي داود**، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- **سنن البيهقي الكبرى**، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ- 1994م.
- **شرح التلقين**، محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي أبو عبد الله المازري المالكي، ت: محمَّد المختار السّلامي، دار الغرب الإِسلامي، ط1، 2008م.
- **شرح الزرقاني**، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1411هـ.
- **شرح السنة للإمام البغوى**، الحسين بن مسعود البغوي، ت: شعيب الأرناؤوط - محمد زهير الشاويش المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط2، 1403هـ - 1983م.
- **شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب**، عضد الدين الإيجي، ضبط: فادي نصيف- طارق يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ- 2000م.

- **شرح القانون المدني السوري**: نظرية الالتزام العامة، مصطفى أحمد الزرقاء، مطبعة الحياة، دمشق، 1964م.
- **شرح القواعد الفقهية**، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، تحقيق صححه وعلق عليه مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق –سوريا، د.ط، 1409هـ - 1989م.
- **الشرح الكبير** للشيخ أحمد الدردير على مختصر خليل مع حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي دار الفكر، د.ط، د.ت.
- **شرح رياض الصالحين** من كلام سيد المرسلين ﷺ، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، ضبط وتخريج: محمد حسن ومحمود حسن محمود، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 1424هـ- 2003م.
- **شرح صحيح البخاري**، علي بن خلف أبو الحسن بن بطال القرطبي، مكتبة الرشد، السعودية – الرياض، ط2، 1423هـ - 2003م.
- **شرح مسند الشافعي**، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني، ت: أبو بكر وائل محمَّد بكر زهران، وزارة الأوقاف والشؤون الإِسلامية، قطر، ط1، 1428 هـ-2007م.
- **شرح معاني الآثار**، أحمد بن محمد بن سلامة أبو جعفر الطحاوي، ت: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1399هـ.
- **الشعر والشعراء**، عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري، دار الحديث، القاهرة،1423هـ.
- **صحيح البخاري** المسمى: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة أبو عبد الله البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- **صحيح مسلم** المسمى بالجامع الصحيح، مسلم بن الحجاج بن مسلم أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار الجيل، بيروت، دار الأفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت.
- **صحيح مسلم بشرح النووي**، أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، د.ط، 1407 ه - 1987م.
- **طبقات الشعراء**، عبد الله بن محمد ابن المعتز العباسي، ت: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، ط3، د.ت.
- **الطرق الحكمية للسياسة الشرعية**، محمد بن أبي بكر أيوب أبو عبد الله الزرعي، ت: محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، د.ط، د.ت.
- **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، محمد بن عبد الله بن محمد المعافري أبو بكر ابن العربي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، د.ط، د.ت.
- **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين**، تقي الدين محمد بن أحمد الحسني، ت: محمد عبد القادر عطا، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1998م.

- **العقد الفريد،** شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه أبو عمر المعروف بابن عبد ربه الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـــ.
- **علم المقاصد الشرعية،** نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان، السعودية، ط1، 1421هـــ - 2001م.
- **عون المعبود شرح سنن أبي داود،** محمد شمس الحق العظيم أبو الطيب آبادي ، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- **غريب الحديث،** أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، ت: محمد عبد المعيد خان دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1396هــ.
- **غريب الحديث،** عبدالرحمن بن علي أبو الفرج، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م.
- **الفائق في غريب الحديث،** محمود بن عمر الزمخشري، ت: علي محمد البجاوي -محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ط2، د.ت،.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري،** شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط2، د.ت.
- **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير،** محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر – بيروت، د.ط، د.ت.
- **فتح القدير،** كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- **فيض القدير شرح الجامع الصغير،** عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1356هـــ.
- **القاموس المحيط،** مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة **بإشراف:** محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط8، 1426 هـــ - 2005 م.
- قصة الحضارة، ول وايريل ديورانت، تقديم: محي الدين صابر، ترجمة: زكي نجيب محمود، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم –تونس، دار الجيل للطبع والنشر – بيروت، د.ط، 1408هـ- 1988م.
- **القضاء في الإسلام وحماية الحقوق،** عبد العزيز خليل بديوي، د.ط، دار الفكر العربي، 1979م.
- القضاء في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة حكمه وشروطه وآدابه، فاروق عبد العليم مرسي، عالم المعرفة، جدة، ط1، 1405هـــ- 1985م.
- **قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية** –دراسة نقدية في ضوء الإسلام، فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزي العبد الكريم، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام، السعودية، د.ط، د.ت.

- **قضايا المرأة بين تعاليم الإسلام وتقاليد المجتمع**، عبدالحميد الأنصاري، دار الفكر العربي، قطر، ط1، 2000م.
- **قمر الأقمار على نور الأنوار شرح المنار**، محمد بن عبد الحليم اللكنوي، مراجعة: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د.ط، د.ت.
- **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام أبو محمد السلمي، ت: محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت –لبنان، د.ط، د.ت.
- **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا**، عبد الرحمن حسن إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق-سورية، ط1، 1421هـ- 2000م.
- **القواعد**، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- **القوانين الفقهية**، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، د.ط، د.ت.
- **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر أبو عمر النمري القرطبي، ت: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2، 1400هـ-1980م.
- **كتاب العين**، الخليل الفراهيدي، ت: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، د.ط، د.ت.
- **كتاب الفروع و معه تصحيح الفروع** لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، محمد بن مفلح أبو عبد الله شمس الدين المقدسي، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1424 هـ - 2003م.
- **كشاف القناع**، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ت: هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1402هـ.
- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، محمود بن عمر أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي، ت : عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، د.ط، د.ت.
- **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني، تقي الدين الشافعي، ت: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير –دمشق، ط1، 1994م.
- **كفاية النبيه في شرح التنبيه**، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، المعروف بابن الرفعة، ت: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009م.
- **الكليات**: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى أبو البقاء الحسيني الكفوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1413هـ- 1993م.

- **كنز الدقائق**، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، ت: سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، دار السراج، ط1، 1432هـ - 2011م.
- **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، علي بن حسام الدين المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1989م.
- **كيف نتعامل مع السنة**، كيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف عبد الله القرضاوي، دار الشروق، مصر، ط1، 1421هـ - 2000م.
- **لسان العرب**، ابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت، ط1، د.ت.
- **المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم**، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، ت: ف. كرنكو، دار الجيل، بيروت **ط1، 1411** هـ - **1991**م.
- **مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة**، عبد الحميد متولي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط4، 1978م.
- **مبدأ المساواة في الإسلام**، فؤاد أحمد عبد المنعم، رسالة دكتوراه، جامعة الإسكندرية، الإسكندرية، 1972م.
- **المبدع شرح المقنع**، ابن مفلح المقدسي، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط، د.ت،.
- **المبسوط**، محمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1406هـ.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الفكر، بيروت، 1412 هـ.
- **المجموع شرح المهذب** "مع تكملة السبكي والمطيعي"، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، د.ط، د.ت.
- **محاضرات في النظرية العامة**، إسماعيل غانم، مكتبة عبد الله وهبة، القاهرة، ط3، 1966م.
- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن أبو محمد بن عطية الأندلسي المحاربي، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
- **المحصول في علم أصول الفقه**، فخر الدين الرازي، ت: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1412هـ 1992م.
- **المحلى بالآثار**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت.
- **مختار الصحاح**، إسماعيل بن حماد الجوهري الرازي، ت: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة، 1415هـ- 1995م.
- **مختصر العلامة خليل**، خليل بن إسحاق الجندي، ت: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1426هـ- 2005م.

- **مختصر المزني** (مطبوع ملحقا بالأم للشافعي)، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل أبو إبراهيم المزني، دار المعرفة، بيروت، 1410هـ- 1990م.
- **مختصر صحيح البخاري،** أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع – الرياض، ط1، 1422هـ- 2002م.
- **المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي،** مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق –سوريا، ط1، 1420هـ- 1999م.
- المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى بن حسني السباعي، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، ط7، 1420هـ، 1999 م.
- **المرأة في الشعر الجاهلي،** أحمد محمد الحوفي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، د.ت.
- **المرأة في منظومة الأمم المتحدة:** رؤية إسلامية، نهى القاطرجي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 1426هـ- 2006م.
- **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام،** مجيد محمود أبو حجير، مكتبة الرشد، الرياض، 1414هـ-1994م.
- **المستدرك على الصحيحين،** الحافظ أبو عبد الله الحاكم النيسابوري وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، عناية: د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت–لبنان، د.ط، د.ت.
- **المستصفى من علم الأصول،** الغزالي أبو حامد، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة: 1413هـ.
- **مسلم الثبوت بهامش المستصفى،** محب الله بن عبد الشكور ، دار الفكر، بيروت، د.ط.
- **مسند أحمد بن محمد أبو عبد الله بن حنبل الشيباني،** ت: شعيب الأرناؤوط، و عادل مرشد وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ - 2001م.
- **مسند الشافعي،** محمد بن إدريس أبو عبد اله الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- **المصباح المنير،** أحمد بن محمد الفيومي ، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط.
- **مصنف عبد الرزاق،** أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي –بيروت،ط2، 1403هـ.
- **معالم التنزيل في تفسير القرآن المسمى بتفسير البغوي،** الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء أبو محمد البغوي الشافعي، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ.
- **معالم السنن شرح سنن أبي داود،** الخطابي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ- 1991م.
- **المعتمد في أصول الفقه،** محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.
- **معجم الفلاسفة،** جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م.

- **المعجم الكبير**، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، د.ت.
- **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الحلبي، مصر، ط2، 1392هـ.
- **معرفة الصحابة**، أحمد بن عبد الله بن أحمد أبو نعيم الأصبهاني، ت: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 1419هـ - 1998م.
- **المعلم بفوائد مسلم**، محمد بن علي أبو عبد الله التَّمِيمي المازري المالكي، ت: محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر، المؤسّسة الوطنية للكتاب بالجزائر، ط2، 1988م.
- **المعونة على مذهب عالم المدينة** "الإمام مالك بن أنس"، عبد الوهاب بن علي بن نصر أبو محمد الثعلبي البغدادي المالكي، ت: حميش عبد الحقّ، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، د.ط، د.ت،.
- **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، عبد الله بن أحمد أبو محمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ.
- **مفاتيح الغيب المسمى بالتفسير الكبير**، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين أبو عبد الله التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د.ط، 1421هـ - 2000 م.
- **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، أبو العبَّاس أحْمَدُ بنُ أبي حَفْصٍ عُمَرَ بنِ إبراهيمَ الحافظ الأنصاريُّ القرطبيُّ، ت: محي الدين ديب مستو وآخرون، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، دار الكلم الطيب، دمشق-بيروت، ط1، 1417هـ- 1996م.
- **مقارنة الأديان**، أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط8، 1988م.
- **مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، محمد اليوبي، دار الهجرة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1418هـ- 1988م.
- **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، علال الفاسي، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، 19963م.
- **مقاصد الشريعة الإسلامية**، زياد محمد احميدان، مؤسسة ناشرون، بيروت، ط1، 1425هـ- 2004م.
- **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2008م.
- **مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص**، يمينة ساعد بوسعادي، دار ابن حزم، مركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر الكتاب، ط1، 1428هـ- 2007م.
- **مقاصد الشريعة**، محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط2، 1421هـ- 2001م.
- **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، يوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، ط2، 1414هـ- 1993م.

- **الملكية في الشريعة الإسلامية**، العبادي عبد السلام، مكتبة الأقصى، عمان، ط1، سنة: 1394هـ-1974م.
- **الملكية في الشريعة الإسلامية**، علي الخفيف، معهد البحوث والدراسات العربية، د.ط، 1996م.
- **الملل والنحل**، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أبو الفتح أحمد الشهرستاني، مؤسسة الحلبي، مصر، د.ط، د.ت.
- **منار السبيل في شرح الدليل**، إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط7، 1409 هـ-1989م.
- **المنة الكبرى شرح وتخريج السنن الصغرى للبيهقي**، محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الرشد، السعودية/ الرياض، 1422هـ - 2001م.
- **المنتقى شرح الموطأ**، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، ط1، 1332هـ.
- **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.
- **منهج التيسير المعاصر -دراسة تحليلية**، عبد الله بن إبراهيم الطويل، دار الهدي النبوي، مصر ، ط1، 1426هـ- 2005م.
- **منهج التيسير المعاصر دراسة تحليلية**، عبد الله بن إبراهيم الطويل، دار الهدي النبوي، مصر، ط1، 1426هـ- 2005م.
- **الموافقات في أصول الفقه**، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، أبو إسحاق الشاطبي، ت: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
- **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني،، ت: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، طبعة خاصة، 1423هـ - 2003م.
- **الموطأ**، الإمام مالك بن أنس، رواية يحيى بن يحيى المصمودي، ت: أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط1، 1424هـ- 2003م.
- **نشر البنود على مراقي السعود**، عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409هـ- 1988م.
- **نصب الراية لأحاديث الهداية** ومعه حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، ت: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، د.ط، 1357هـ.
- **نظام الحكم في الإسلام**، محمد فارق النبهان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1408هـ- 1988م.

- **نظام الحكومة النبوية** المسمى بالتراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، محمد عَبْد الحَيّ بن عبد الكبير الإدريسي، المعروف بعبد الحي الكتاني، ت: عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت –لبنان، ط2، د.ت.
- **نظام القضاء في الإسلام**، جمال صادق المرصفاوي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، د.ط، 1405هـ- 1984م.
- **النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية**، أحمد فهمي أبو سنة، مطبعة دار التأليف، مصر، 1387هـ، 1967م.
- **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، أبو الأعلى المودودي، مؤسسة الرسالة، د.ط، 1394هـ- 1975م.
- **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، أحمد الريسوني، سلسلة الرسائل الجامعية (1)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1416هـ- 1995م.
- **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تعليق: محمد منير الدمشقي، إدارة الطباعة المنيرية، دمشق، د.ط، د.ت.
- **الهداية شرح البداية**، علي بن أبي بكر أبو الحسين المرغيناني، المكتبة الإسلامية، بيروت، د.ط، د.ت.
- **الوَاضِح في أصُولِ الفِقه**، علي بن عقيل أبو الوفاء بن عقيل البغدادي، ت: عَبد الله بن عَبد المُحسن التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 1420هـ - 1999م.
- **الوافي بالوفيات،** صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ- 2000م.
- **الوسيط في المذهب**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار السلام، د.ط، د.ت.
- **الوسيط في شرح القانون المدني**، عبد الرزاق السنهوري، د.ط، 2007-2008م.
- **الوصايا في الفقه الاسلامي**، محمد سلام مدكور، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958م.

2- الفتاوى

- **فتاوى الإسلام سؤال وجواب**، إشراف : الشيخ محمد صالح المنجد، قام بجمعها : أبو يوسف القحطاني، قام بفهرستها : أبو عمر، المكتبة الشاملة.
- **فتاوى الشبكة الإسلامية معدلة**، إشراف عبد الله الفقيه، قيادة المرأة للسيارة تجوز بضوابط معينة، تاريخ الفتوى: 16 محرم 1422هـ.
- **الفتاوي الشرعية في المسائل العصرية من فتاوي علماء البلد الحرام**، مجموعة من العلماء، د.ط، 1420هـ - 1999م.

- **فتاوى الشيخ محمد صالح المنجد،** محمد صالح المنجد، موقع الإسلام سؤال وجواب، رقم الفتوى: 45880، قام بإعداده: نورعلي يف فردوسي، بتاريخ: 2007/07/26م، المكتبة الشاملة.
- **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء،** جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، دار المؤيد، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ، السعودية، ط5، 1424هـ- 2003م.
- **فتاوى شرعية وبحوث إسلامية،** محمد حسنين مخلوف، دار الاعتصام، ط5، 1405هـ- 1985م.
- **فتاوى نور على الدرب النصية،** محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين الخيرية، السعودية، الإصدار الأول: [1427-2006]، مكتبة الشاملة.

3- الموسوعات

- بوذا الموسوعة البوذية، علي مولا، د.ط، د.ت.

- موسوعة الأديان القديمة: معتقدات آسيوية، كامل سعفان، دار الندى، الرياض، ط1، 1499هـ- 1999م.

- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، د.ط، 1427هـ.

- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد الفاروقي التهانوي، ت: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون –بيروت، ط1،1996م.

- موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية: http://ar.wikipedia.org/

ثامنا: فهرس الموضوعات

ملخص البحث

يتناول هذا الموضوع حقوق المرأة في ضوء مقاصد الشريعة، وهو موضوع جدير بالاهتمام والدراسة؛ ذلك أنه يكشف عن جملة من حقوق المرأة التي شهد لها الشارع بالصحة والاعتبار، من خلال استعمال مقاصد الشريعة فيه، إذ هو الميزان الذي لا يحيف وهو محط نظر الفقيه والمجتهد النبيه.

لم تستقص الدراسة كلَّ القضايا المتعلقة بحقوق المرأة؛ إذ ذاك يحتاج إلى بحث أطول وحجم أكثر من الذي بين أيدينا، وإنما اقتصرت على جملة مختلفة منها قد لا تفي الموضوع حقَّه، ولكن حسبها أنها أثارت الموضوع ووجَّهت إليه أنظار الباحثين والمهتمين.

قسمت الدراسة إلى مبحث تمهيدي وفصلين بين مقدمة وخاتمة وفهارس فنية.

جاء المبحث التمهيدي مدخلا مفاهيميا وتاريخيا في حقوق المرأة، وانقسم إلى ثلاثة مطالب؛ بيَّن الأول منه مفهوم الحق وأنواعه، وبيَّن الثاني حقوق المرأة في الحضارات القديمة والأديان السماوية، وأما الثالث فقد بيَّن حقوق المرأة قبل الإسلام وبعده.

أعقب هذا التمهيد فصْلاَ الدراسة؛ تناول الفصل الأول مقاصد الشريعة وصلتها بحقوق المرأة، وقد اشتمل على مبحثين كما يأتي.

تناول الأول مفهوم مقاصد الشريعة وأهميتها في مطلبين؛ عرَّف الأول المقاصد في اللغة واصطلاح العلماء وكشف الثاني عن أهمية المقاصد في تعيين الحقوق.

تلاَ هذا المبحث مبحث ثانٍ بيَّن أقسام المقاصد في مطالب ثلاثة؛ جاء في الأول منه تقسيم المقاصد باعتبار المصالح، والثاني باعتبار الشمول والثالث باعتبار القطع والظن.

وأما البحث الثالث فقد كشف عن صلة مقاصد الشريعة بالحقوق والقصد في استعمالها؛ وذلك في مطلبين كذلك.

أبرز المطلب الأول صلة مقاصد الشريعة بحقوق المرأة وبيَّن الثاني القصد في استعمال الحقوق.

وأما الفصل الثاني من الدراسة فقد عملت فيه على الكشف عن أثر مقاصد الشريعة في حقوق المرأة، تمَّ ذلك في مبحثين، وبيان ذلك كالآتي.

أثار المبحث الأول مسائل مختلفة في الحقوق الشخصية للمرأة ومدى تأثير المقاصد في تعيينها واعتبارها، وقد التأم ذلك في خمسة مطالب.

وقف المطلب الأول على حق المرأة في إبرام عقد الزواج، والثاني على حقها في إنهاء عقد الزواج بالخلع، والثالث على استحقاقها للصداق، والرابع على حقها في فسخ العقد إذا أعسر الزوج بالصداق والنفقة والخامس على حقها في ارتدائها للنقاب ومدى تأثير المقاصد في كل ذلك.

أما المبحث الثاني فقد وُسِم بأثر مقاصد الشريعة في الحقوق السياسية والاجتماعية للمرأة، وقد انتظم في ستة مطالب مرتبة كما يأتي.

جعلت الحديث عن بعض الحقوق السياسية في المطالب الثلاثة الأولى؛ وهي انتخاب المرأة في مجلس الشورى، وتوليها ولاية القضاء ونظام الحسبة على الترتيب.

وأعقبت هذه المطالب بالحديث عن بعض الحقوق الاجتماعية؛ كحق المرأة في الخروج للعمل، وحقها في التنقل السفر وكذا حقها في قيادة السيارة في مطالب ثلاثة كذلك.

أنهيت البحث بخاتمة تتضمن أهم النتائج المتوصل إليها، مع مجموعة من التوصيات والمقترحات. كما ألحقت البحث بمجموعة من الفهارس الفنية.

هذا، وأسأل الله التوفيق والسداد في الأولى والأخرى وصلى الله وسلم على المبعوث رحمة للعالمين محمد رسول الله وعلى آله وصحبه والتابعين إلى يوم الدين.

Résumé du mémoire de recherché

« Les droits de la femme a la lumière de makassid achariaa »

Ce mémoire essaye de traiter les droits de la femme a la lumière de makassid achariaa, un thème qui a son importance vu qu'il a permis d'analyser certains droits que la chariaa a octroyé à la femme, sans pour autant dire qu'il les a tous analysés, car ceci nécessite une étude plus longue et plus volumineuse.

Ce travail comporte deux parties et un chapitre préliminaire; dans lequel nous avons abordé l'historique des droits de la femme.Il est subdivisé en trois sections. Dans la première section nous avons défini la notion du droit et ses différents types. La deuxième section est consacrée aux droits de la femme dans les civilisations antiques et dans les différentes religions. La troisième section a montré les droits de la femme pendant l'aire préislamique et après l'avènement de l'islam.

La première partie d'étude est consacrée à makassid achariaa et leurs relations avec les droits de la femme. Elle est subdivisée en deux chapitres.

Le premier chapitre traite les makassid achariaa : leur définition et leur importance en deux sections, la première section pour l'étymologie du mot makassid, et la deuxième a montré l'importance des makassids dans la démonstration des droits.

Le deuxième chapitre est consacré pour la relation de makassid achariaa avec les droits et l'objectif de leurs utilisations, en deux sections. La première tient en compte la relation de makassid achariaa avec les droits de la femme, la deuxième a précisé comment utiliser –en- ces droits.

Dans la deuxième partie nous avons essayé de montrer l'influence de makassid achariaa sur les droits de la femme en deux chapitres, le premier

chapitre a traité certains sujets dans le cadre des droits personnels de la femme comment les makassids ont joué un rôle dans leurs réalisation, tout ça en quatre sections, la première section met la lumière sur le droit de la femme de conclure un contrat de mariage, la deuxième section rapporte la notion d'Elkhleà (le droit de la femme de se séparer de son mari sans l'accord de ce dernier), la troisième section traite le port du niquab, tout en montrant le rôle de makassid achariaa dans ces droits.

Alors que le deuxième chapitre traite les droits sociopolitiques de la femme en quatre sections.

Nous avons parlé dans la première section du droit de la femme de participer dans la vie politiques en tant que membre parlementaire, et en tant que juge, et dans le secteur d'Elhisba successivement.

Dans la deuxième section nous avons abordé certains droits sociaux de la femme, tels que son droit au travail, le voyage sans être accompagnée, ainsi que son droit de conduire un véhicule.

Enfin nous avons terminé cette étude par une conclusion qui comprend un ensemble des résultats et quelques recommandations.

Que Dieu rende notre œuvre sincère, ne visant que Son agrément, car Il est le Généreux par essence et par excellence.

Research summary

It deals with the subject of women’s rights in the light of the purposes of the law of religion, a subject worthly of attention and study so that it reveals a number of women’s rights, agreed from everyone through the use of purposes of the law of religion, as it is the balance of the Faqih and the ordinary man.

The present study has not come through all the subjects related to women’s rights, this demands a long and deep study, but only of few of these rights, which gave the subject an importance to many researchers.

The present study is divided into a preliminary preface and two main chapters, an introduction and a conclusion and a index.

The preliminary preface came as an entry of definitions and historic notes to the women’s rights, itself divided into three parts. The first consists of the meaning of the right and its kinds. The second consists of the rights of women in ancient civilizations and religions. The third consists of the rights of women before and after Islam.

This preliminary preface is followed by two chapters of study. The first chapter studied the purposes of the law of religion and its link with the rights of women. It consisted of two parts:

The first part studied the notion of the law of religion and its importance in tow main demands. The first defined the purposes in language, and the second the importance in naming the rights.

This was followed by a second section study detect link the purposes of the law of rights and the intent to use it as well as in the two parts.

The first demand reflected the link between the purposes of the law of religion with rights of women. The second reflected the use of these rights.

The second part of the study consists of the impacts of the purposes of the law of religion in the rights of women. This was done in two parts.

The first demand consisted of the right of women to conclude a marriage contract, and the second to end the contract marriage unilaterally, the third on its right for financial and material rights, fourth on her wearing of complete covering (Niqab), and the impact of all these purposes.

The first section has the effect of making the purposes of the law in politics and sociology of women’s rights, as the election of women in the council, her becoming magistrate.

The second section dealt with some social rights, as the right for work, travelling and driving cars.

I ended the research with a conclusion with showed the main results reached, as well as some recommendations and suggestions.

I also included and index.